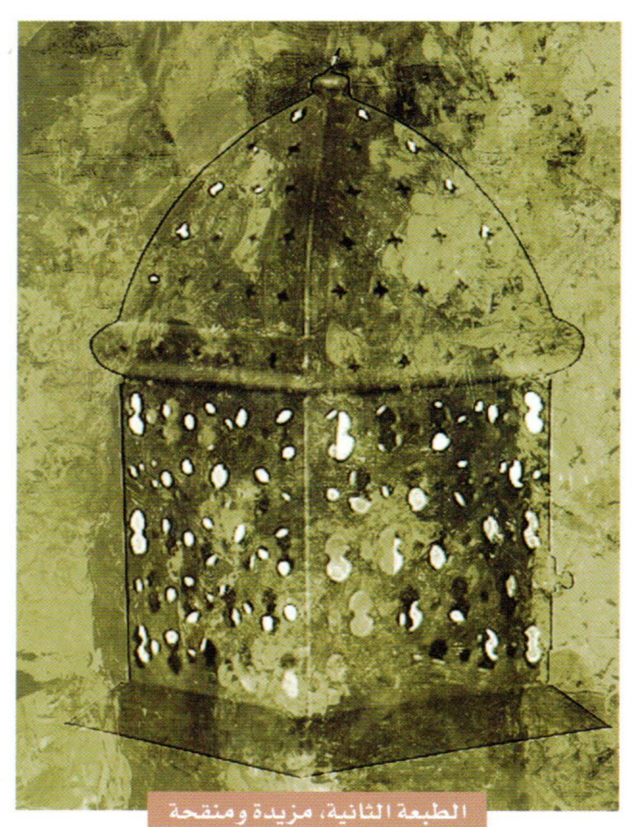


صحوة التوحيد

دراسة في أزمة الخطاب السياسي الإسلامي



الطبعة الثانية، مزيدة ومنقحة

د. محمد العبد الكريم



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

صحـوة التوحيـد

دراسة في أزمة الخطاب السياسي الإسلامي



صحوة التوحيد

دراسة في أزمة الخطاب السياسي الإسلامي

د. محمد العبد الكريم



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

العبد الكريم، محمد
صحوة التوحيد: دراسة في أزمة الخطاب السياسي الإسلامي/ محمد العبد الكريم.
٢٢٣ ص.
ISBN 978-614-431-014-4
١. الإسلام ـ عقائد. ٢. التحليل الخطابي ـ النواحي السياسية.
أ. العنوان.
297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢
الطبعة الثانية، مزيدة ومنقحة، بيروت، ٢٠١٣

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

بسم الله الرحمن الرحيم

إهــــداء

إلى من لاحق الضعفاء بالفؤوس.......

أهدي له صحوة التوحيد: حروف ثائرة في وجه الطغيان.



المحتويات



مدخــــل
بين يدي الكتاب

أولاً: صحوة التوحيد رسالة الأنبياء

صحوة التوحيد حروف ثائرة أَحْثُها في وجه الطغيان البشري. ذلك الطغيان الذي حكاه الله تعالى في قصص الأنبياء عامة، وفي قصة فرعون خاصة فقال لموسى: ﴿**اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى**﴾ [النازعات: ١٧] وقال لموسى ولأخيه: ﴿**اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى**﴾ [طه: ٤٣]، وكان جوابهما ﴿**قَالا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى**﴾ [طه: ٤٥].

لقد تمحورت مهمّة الأنبياء (عليهم السلام) حول تخليص الإنسان من سلطة الأسياد، وجحيم الملأ أصحاب الشوكة والنفوذ.

كانت رسالتهم تبتدئ بمواجهة أولئك الملأ وتنتهي إما بالقتل أو بالانتصار.

ولم يكن عرض القرآن الكريم لجوهر التوحيد؛ للخلاص من سيادة الملأ، بالتعاريف الجامدة والصواعق المرسلة

والتقاسيم الميتة.. بل كان عرضاً؛ لتعميق الشعور بحقّ الإنسان في التحرّر من الكهنوت البشري، بينما المعركة قائمة بين الأنبياء والملأ المستكبِر! حتى يدرك كل قارئ **لسورة الإخلاص** التي تعدل ثلث القرآن أثرها في معنى قوله تعالى: **﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ﴾**.

لقد جاء عرض التوحيد بينما كان الأنبياء: نوح وهود وصالح وشعيب وموسى...، يقابلون الملأ وجهاً لوجه، في معركة التحرير.

وفي كلّ قصة، كان القرآن يعرض وحدانية الله الأحد، وهي تقابل وحدانية السادة والمستكبرين الجبارين، كانت وظيفة الملأ والسادة قهر الناس واستعبادهم واستذلالهم وتعبيدهم وصرفهم لشهواتهم، كانوا كأي ملأ يملك الوصاية والقرار والإعلام والأمن والدروع الدينية، يواجهون دعاة التحرير بالتكذيب والسخرية والتهديد بالطرد والإبعاد والإخراج، واتهام رسل الله بالجنون. وهي هي الأجوبة ذاتها التي يلاقيها المصلحون، وهم يواجهون شهوات القهّارين وملوك الجبر والغلبة.

ففي قصة نوح، كما وردت في **سورة الأعراف**، الآية ٦٠: **﴿قَالَ الْمَلأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾** بعد أن قرّر لهم نوح: أن الإله الواحد لا ربّ سواه ولا إله غيره.

وفي موضع آخر **من قصة نوح**: **﴿فَقَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ**

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لأَنزَلَ مَلائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: ٢٤].

وفي قصة هود التي وردت في **سورة الأعراف**: **﴿قَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنْ الْكَاذِبِينَ﴾**. وفي السورة نفسها يقول تعالى في قصة صالح: **﴿قَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ...﴾**. وفي قصة شعيب: **﴿قَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا...﴾**، في ملّة قهرهم وطاعتهم طاعة عمياء ولو جاروا ولو ظلموا!

أما قصة موسى؛ فهي القصة الأكثر وروداً في القرآن وهي الأكثر تجسيداً لواقع الأمم التي يتجبّر فيها الطغاة؛ فيشرّع لهم الأحبار والرهبان جبروتهم وجورهم.

كانت رسالة موسى كما حكاها القرآن: **﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ...﴾**.

وكان الجواب: **﴿قَالَ الْمَلأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ. يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾** فلا تكاد تجد فرقاً بين جواب الملأ والحاشية الفرعونية وطبقة المصالح الخاصة والنفوذ وبين ما تراه حولك في كثير من ملوك الطغيان، وحاشيتهم وإعلامهم وأجهزة استخباراتهم وعتادهم الديني والأمني.

وفي موضع آخر: **﴿وَقَالَ الْمَلأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ﴾**.

وفي موضع آخر في **سورة غافر**، يظهر الله تكليفه لنبيه موسى (عليه السلام)، ليواجهه فرعون وهامان وقارون ومواقف الملأ والسادة؛ فقال جلّ ذكره: ﴿**وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ. إِلَى فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ. فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَاسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ**﴾.

وفي موضع آخر يتّهم السادةُ، كأي سادة على وجه الأرض يملكون التصرف في عقول الشعب، دعوةَ التحرير بأنها دعوةُ فساد، واختراق يراد به التغريب الفكري لإبدال الدين: ﴿**وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الأَرْضِ الْفَسَادَ**﴾.

وفي موضع آخر من السورة نفسها، بيّن تعالى مواقف الناصحين المستبصرين بالمصير، فقال عن مؤمن آل فرعون: ﴿**يَا قَوْمِ لَكُمُ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ في الأرضِ. فَمَنْ يَنصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا...**﴾ وانظر إلى جواب فرعون وجواب ملوك الطغيان في كل عصر ومصر: ﴿... **قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ**﴾.

وفي موضع آخر، يسخر فرعون، كعادة كل فرعون، فيقول لهامان: ﴿... **يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحاً لَعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ. أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَاذِباً**﴾، فقال الله عن سخريته وفعله ومصير كل طاغية: ﴿**وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ**﴾.

أما محمد (ﷺ) فكان مبعثه في مكة، التي كانت مجمع الأسياد والملأ، فواجه أسيادَ مكة وجهاً لوجه عشر سنوات لاقى فيها صنوف العذاب والجوع والحرمان... ودعا فيها (ﷺ) عشيرته **أولاً** والعرب **ثانياً**، وغيرهم **ثالثاً**، إلى أصول الشريعة والتحرر من ربقة الاستعباد، ثم بعد التأسيس بدأت الدعوة إلى الأحكام. لم يبدأهم بصلاة أو صيام، ولو دعاهم إلى حفظ القرآن وإقامة الصلاة وتركهم في نفوذهم وسيادتهم وعروشهم لقبلوا دعوته ولعاونوه، فهو، لا يزاحمهم في وحدانيتهم المطلقة، بل يضيف إلى نفوذهم تلطيفاً لنزوعهم التام إلى القهر المطلق.

كانت بداية الدعوة تتلخّص في التحرير من العبودية لغير الله تعالى، ومساواة السيد بعبده، والغني بالفقير، والرجل بالمرأة، والعربي بالأعجمي، فلا تفاضل إلا بالتقوى، وقد فقهت قريش هذا المعنى منذ بدء البعثة، فرفض سادة قريش الدعوة رفضاً قاطعاً وحاسماً، فقد كانت دعوة تساوي بين عُتبة، وهو سيد من سادات قريش، وسالمٍ مولى ابنِه حذيفةَ. وكان عُتبة يقول لابنه، بعد أن علم بإسلامه، كيف أقبل دعوةً تساوي بين وضيع، ويقصد سالماً، وبين سيد ويقصد نفسه، مضت دعوة محمد (ﷺ) في سنينها الأولى بإعلان السيادة التامة لإله واحد، حتى قالت قريش: **﴿أَجَعَلَ الآلِهَةَ إِلَهاً وَاحِداً إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ. وَانطَلَقَ الْمَلأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ﴾** [ص: ٥ ـ ٦].

ثانياً: الثورة التوحيدية

لقد جاء الإسلام تحريراً للإنسان والجماعات، واستقبلته البشرية مُحرِّراً من سجن الإمبراطوريات والدول القومية.

لقد حوّل الإسلام الدين نفسه من وسيلة تقييد للشعوب واستعباد لها، أو من أفيون لها إلى وسيلة لتجاوز هذه الإمبراطوريات ونماذجها.

إنّ من أهم نتائج الإسلام وأكثرها حسماً، رؤية الله كسلطة عليا ولانهائية، والمقرّ الحقيقي للمثل العليا كلها، ومن ثَمّ حرمان حكومات القوّة إلى الأبد من إمكانية بناء الشرعية.

لقد جمع الإسلام جميع الأديان؛ رسالة المسيح في التبشير والخلاص عن طريق الإيمان، ورسالة موسى بدعوة المؤمنين إلى القتال والشهادة في سبيل تحرير الإنسان من العبودية والطغيان.

لقد جاء الإسلام بالثورة التوحيدية لتدخل الإنسانية في عصر جديد، وبه انهار مفهوم العبودية للدولة أو للسلطة أو للفرد.

لقد ولد الإنسان، في ظلّ الإسلام، من جديد بروح الفرد الحرّ من أي قيد حتى من السلطة الدينية، فلم تَعُدْ هناك حاجة إلى وجود سلطة كهنوتية في الإسلام.

لقد وجد الناس، في توحيد الإسلام، تكريماً للإنسان يتجاوز تكريم سلطة الملك وغيره.

ولعلّ فرادة الإسلام تكمن في أنه ليس دعوةً تبشيريةً، بل حركة اجتماعية سياسية، وبها حدّد الإسلام شكل الثورة التاريخية الكبرى، ولعلّه السبب الرئيس في انتصاره الكاسح وتدميره المعنوي القوي لأشكال العبودية كلها، كما هي في الدولة الساسانية والبيزنطية.

إنهما طابعاه الاستثنائي والفطري، بعيداً عن غرق أهل الكتاب في اللغة والمذهبية من جهة، وبعيداً عن سيطرة الدولة وهيمنتها ونظامها من جهة أخرى.

بعد النبوة المحمدية، أصبح كل إنسان منارةً في ذاته، وكل مصادرة لهذا الاستحقاق هي توقيف لهذه الحرية، وإعادة لهذه العبودية، عبودية الطغيان الدولي القديم.

لقد وجدنا في الإسلام ما لم نجد في غيره، وجدنا فيه تكريماً للإنسان بذاته، بعقله ووجدانه وتفكيره، ثم جاءت بعد ذلك (السلطة القهرية)؛ لتوظف الدين في السياسة من أجل التغطية على استبدادها.

لقد كان التماهي مع الدين الإسلامي هو سبيل السلطة القهرية الوحيد؛ لبناء قداسة الدولة، بل تصنيمها وجعلها مطابقة لشرع الله وقانون الدولة أو مذهب المجتهد.

لقد كان استخدام الدين؛ لإضفاء الشرعية على سلطة فقدت مقومات الشرعية كلها، في نشاطاتها كلها.

لقد تمّ الاستيلاء على الشريعة الإسلامية، ولم تترك

الدولة للمجتمع إلا ما يتعلق بطابعه الروحي المحض وبعده الإنساني.

لقد تقهقر تاريخ السياسة الإسلامية من نموذج العدل الإلهي المجسد في النبوة إلى نموذج الملك العضوض، فنموذج سلطنة الاستيلاء، تدريجياً.

لم يبق في دين الإسلام إلا الدولة التي كانت معدّةً ومدرّبةً على القهر، وهنا ولدت القطيعة بين الجماعة والدولة بشكل عميق وشمولي، ومع هذا الإخفاق التاريخي في مواجهة الدولة القهرية، لم يبق للجماعة من ملجأ إلا الانكفاء على دين تحوّل إلى مجرد طقوس شكلية، وأُفرغ من كل قوة روحية ومبادرة سياسية عقلية.

لقد كان رفض الإسلام لأشكال الوثنية والشرك كلها وتشبيه السلطة بالخالق، هو مصدر الأصالة والتجديد في الإسلام، بالمقارنة مع الأديان التوحيدية التي سبقته.

لقد وصلت القطيعة بين الدولة والمجتمع إلى حدّ اعتماد الدولة الإسلامية، في فترة من فتراتها، على مرتزقة من أوروبا. وبُررت الحاجة إلى خلق هيئة دينية ضمن نظام تراتبي وإشراك مراتبه العليا في السلطة؛ كي يضمن استقراره ومن ثَمّ السيطرة عليه كقوة ملهِمة للعلمين الاجتماعي والسياسي. وحيث نجحت الدولة القهرية في السيطرة على الهيئة الدينية، لم تنجح في مصادرة كلام الله أو حجزه عن الأغلبية الاجتماعية وإلغاء حقّها فيه.

ثالثاً: التوحيد والأنظمة الشمولية

بعد أن انتهت معالم الشريعة في مقاصدها العليا ومبادئها الكلية على يد الأنظمة الشمولية، تمت بلورتها كعقيدة صالحة للاستبداد والقهر، وليس كشريعة صالحة لبناء الدين والدنيا، وأودعت شريعة الله دواوين الملوك كما تودع الأموال، وسلّمت مفاتيحها بنفوس مطمئنة ليد الحاكم، يرسمها ويعيد تخطيطها.

لقد أشار كلود بولين (Claude Polin)، وهو يحلّل الأنظمة الشمولية، إلى قدرتها التامة على وضع العقول في حالة عبودية، وإعاقتها في منبعها الحي عن كل تمرد، ملغية فيها حتى إمكانية تبلور النية في ذلك.

إن الاستعباد ليس سلوكاً اختيارياً يمكن أن يستبعده الحاكم من نظامه، بل لا يقوم النظام الذي يقوده «الحزب» الواحد من دون قهر وتسلط، ومن دون عقيدة مستخدمة؛ لتسهيل الطاعة المطلقة التي ترى طاعة الحاكم إذا لم يأمر بمعروف، وطاعته إذا لم ينه عن منكر؛ خشية الفتنة، وطمس كلمات الرفض والاحتجاج كلها، باستدعاء المفسدة في ممانعة الحاكم حتى ولو ضرب ظهرك أو سرق مالك أو استباح عرضك.

لقد أجمع دارسو الأنظمة على سمات موحّدة في الحكومات الشمولية كلها، فمن الاستيلاء على التربية والتعليم؛ وإقامتها على قاعدة أيديولوجية رسمية إلى وضع

شبكة من الرقابة على الأفراد شديدة الفاعلية، ومن تسخير التكنولوجيا الحديثة للسيطرة الكاملة الشاملة على نواحي حياة المواطنين كلها إلى تنظيم السكان بشكل يُسهّل إخضاعهم عقلياً وجسدياً، مستخدمة الأدلجة كوسيلة ناجعة لغسل الأدمغة.

إنّه لا سبيل إلى استعادة ثورة التوحيد في وجه الطغيان، ما لم تتمحور حول مواجهة السيادة البشرية على البشر التي تحدثنا عنها في مواجهة الأنبياء للملأ، وموقف الملأ من وحدانية الله الكلية المطلقة، فبزوال سيادتهم وقهرهم يصحّ التكليف على تمامه، وتستقيم الإرادة، ويسقط الجبر والإكراه، ويترعرع العدل في ظلّ أمة والية، يمنع مجموعُها تفردَ أحد منها بالسلطة، وتمنع عصمتها طاعة تُصرف لمخلوق في معصية؛ فيتحقّق المعنى المقصود من لا إله إلا الله. ومن دون ذلك لن يتجلّى توحيد على حقيقته، ولا تكليف على مراد الله ومقصده، وستبقى البشرية في شقاء دائم، ما لم تكن الواحدية المطلقة لله وحده لا شريك له.

إنّ محاربة المعبودات الحجرية والشجرية، وإغراق الجيل المسلم في كتب الردّ على الفرق الكلامية، وتتبع تفاصيل أقوالها في الإيمان وإثبات الصفات...، وردّ الحجة بالحجة، ليست هي جوهر العقيدة الأكبر، ومقصد التوحيد الأعظم، ولن تزيل تلك الجهود العقدية المتواصلة الطغيان البشري وسيادة الملأ ونفوذ السلاطين، بل المستبد على أتمّ

الاستعداد ليطبع، على حسابه الشخصي، المؤلَّفات كلها التي أعادت صياغة مفاهيم الإيمان والعقيدة كي تتمحور حول ملاحقة البدع وإثبات الصفات، وتقسيم الفرق وتضخيم خطرهم على التوحيد...، وترك الطغيان السياسي ونفوذ الملأ يستعبدان حراس العقيدة!

لا أحد ينكر جهود المستبدّين عبر التاريخ في إزالة القباب والخرافات وملاحقة البدع ومشاريع الدعوة لتعليم الناس الشريعة الفرعية، مقابل بقاء وحدانية الحاكم ربّاً متصرفاً بفرديته وقدرته وشوكته وحكمه المطلق في شعبه. فلذلك كانت حكمة الله تعالى بإرسال الرسل؛ لإنجاز أصعب مهمة على وجه الأرض؛ لمواجهة سيادة البشر وتحطيم طغيانهم بإقامة العدل قال تعالى: ﴿**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ**...﴾ [آل عمران: ١٨] و﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**...﴾ [الحديد: ٢٥].

رابعاً: توحيد الحرية

إنّ مفهوم التوحيد القائم على تنقية الإسلام من الخرافات والانحرافات، إن لم يكن مطلوباً لتحقيق التوحيد القائم على معنى الحرية التي تفضي إلى الواحدية المطلقة وإعلان انتهاء السيادة البشرية، وتحطيم نفوذ الملأ وكسر علوِّ القهّارين والجبّارين، وقيام الملك لله الواحد القهار، فهو توحيد محدود الأثر والقيمة.

فلا قيام لجوهر التوحيد إلا بتوحيد الحرية؛ وهو السبيل الوحيد لتحرير الإنسان وخضوعه للواحدية المطلقة لله الواحد الفرد الصمد.. ولن يزول إكراه السلاطين وبدع المغالاة في طاعتهم، بملاحقة بدع الأشاعرة وانحرافات الجهمية والكرامية والكلابية، ومحاصرة أنواع البدع والخرافات والسحر والشعوذة.

إن حقيقة توحيد الحرية تتعارض مع حاكمية الفرد الواحد في الأنظمة الشمولية، وإنّ الحكم بين الناس لا يكون إلا بتداول السلطة بينهم وتوزّعها، فلا يبقى لأحد كائناً من كان أن يطلق يده، فيفعل ما شاء كيفما شاء وقتما يشاء. فما لم يكن الحاكم في مقام الوكيل عن وكيله، ويُعزل بشوكة الأمة، فهو يزاحم بفرعونيته ووحدانيته وفرديته ربوبية الرب تعالى وألوهيته.

إنّ الإسلام لم يعلن نهاية ملك القياصرة والأكاسرة إلا لتعبيد البشر لوحدانية الله تعالى جلّ جلاله، فمن الحرية بدأ الإسلام، وبأفول شمسها غاب المعنى الصحيح للدين. وقد بدأت معالم الحرية تظهر في كتابات وبحوث سلفية جليلة، ولكنّها تُقمَع بشراسة بالغة من لدن تيارات سلفية أخرى تنسج بمكرها الكبّار قطع رؤوس الأحرار، وتحيك في ظلامها الدامس وبليل العبودية الإطاحة بنفوس تأبى إلا معيشة الأحرار.

ولكلّ من ابتغى حقيقة التوحيد، فلا قيام لتوحيد التحرّر من جحيم الملأ إلا بقيام القسط، ولا قسط إلا بمدافعة التسلط،

ولن يُدفَع التسلّط إلا برؤوس الأحرار: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عمران: ٢١]. فكل سعي إلى إقامة التوحيد لا يسعىً إلى إقامة القسط، فلن يثمر سعيه ما يريد.

خامساً: الإنسان مصدر الطغيان

فهو الذي كرّمه الله تعالى بالعقل، وركّب فيه القدرة على الفعل والضرب والتصرّف، وجعل له الإرادة والمشيئة تحت مشيئة الربّ تعالى. وبقيّة المعبودات الحجرية والشجرية ودعاء الأموات والأولياء... إلخ، ليست في درجة الطغيان البشري، ولا تملك لنفسها التصرّف الذي يقيّد إرادة العبد.

فالقسط الذي لأجله كانت بعثة الرسل، قُصِد به جهاد التسلط والإكراه، وملاحقة فراعين الأرض، وجعل الله تعالى أكثر قصص القرآن وروداً، قصة فرعون الذي تحققت فيه صنوف الطغيان كلها، ولذلك عندما قام التوحيد على إقامة القسط سقطت عروش الطغيان البشري، وكان أولَ الساقطين أبو جهل الذي قال فيه النبي (ﷺ)، عندما هلك: «كان هذا فرعون هذه الأمة»[1]، ثم توالى السقوط وذهبت مملكة كسرى وقيصر، وهي أكبر عروش التسلط في تلك المرحلة،

---

(١) رواه أحمد في المسند، ١/ ٤٤٤ بإسناد صحيح.

وبذلك تعبّد الطريق للتوحيد وأصبح الإنسان أمام مسؤولية اختياره، فليس في الأرض سلطان عليه؛ فالمُلك للواحد القهار، ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

وأكثر ما تتجسد هذه القيود وأشكال التسلط؛ في السلطة الفوقية على الإنسان التي باستمرار عُلُوِّها، تعلو حتى تكون إلهاً أو كالإله، كما قال تعالى على لسان فرعون: ﴿**مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي**﴾ [القصص: ٣٨]، وقوله: ﴿**إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ...**﴾ [القصص: ٤]، وهي تكون، عادة، في شكل رجال دين، كما كان في أوروبا على وجه الخصوص، أو رجال سياسة أو قبيلة أو بشر، يرون أنّ لهم الحق في استعباد بشر مثلهم واستذلالهم، ويرون أن لهم حقّ الطاعة ولو كانت في معصية؛ درءاً للفتنة، فإذا بهذه الفتنة التي يخشَون منها، ليست سوى كفاح الأحرار ضدّ مكاسب المستبد من الطغيان.

فإذا زالت القيود، وأعظمها القيود البشرية، زال الكبر والجبروت والتسلّط والجور والظلم، وتساوى الناس وصار ميزان تفاضلهم التقوى: فـ «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى»، و«كلكم من آدم وآدم من تراب».

إن التسلّط لا يكون إلا بسلطة ينمو فيها ويترعرع، وهي سلطة التفرّد بالقرار والوصاية أياً كانت من رب أسرة أو من جماعة مؤمنة صلبة إلا أنّ أكثر أشكالها قهراً وطغياناً، حينما

تتشكّل في سلطة عليا حاكمة تدّعي حق الوصاية والولاية التامة على البشر، والحكم الشرعي يختلف بدرجة كل وصاية. ولن يُقضى على التسلّط سوى بالعودة إلى قيم أخرى جعلها الإسلام ضامنةً لقيام القسط، وهي قيم سياسية كبرى، مثل: عقد الشورى لأجل ولاية الأمة.

في هذه الدراسة، سوف أرصد بداية التحوّل لدى المسلمين عن القيم الكبرى الحافظة للتوحيد، وعن ولاية الأمة وعقد الشورى في الحقبة التاريخية الأولى التي امتدت إلى قرابة منتصف القرن الأول، إلى سلطة أخرى ظهرت بداياتها في الفترة الأموية، فتنحّت فيها معالم القيم الكبرى في السياسة والحكم، وقامت الثورات المسلحة والسلمية؛ لاستعادة الحكم الشوري وولاية الأمة، ثم انتهت من دون جدوى مع نهاية الثلث الأول من القرن الثاني الهجري؛ لتبدأ بعد ذلك مرحلة جديدة ظهرت فيها الدعوة إلى ولاية أهل الحل والعقد، وتجلّت مع بدايات العهد العباسي وتمّت مواجهتها بسياسات جديدة، على يد كتّاب الدواوين؛ لينتهي العصر العباسي بالولاية التامة للسياسي على كل شيء، وتسليم مقاليد الشريعة وقيمها في العدل والتوحيد إلى دولة عباسية أنبتت طقوساً جديدة في قيم الحق والعدل، وليتشكل للمسلمين توحيد ترعاه السلطة، وتمدّه بالمال والجاه، لكنه لا يدفع ظلمها، ولا يقاوم جبروتها.

لقد انتصر الحاكم منذ انقلاب الدولة الأموية على العقد الشوري، وظلَّ منذ ذلك الوقت، فوق الجميع وإرادته تعلو

ولا يُعلى عليها. وقوى المجتمع تختلف وتعترك في ما بينها وتصل إلى البلاط، ولكنها في إهاب السلطة الحاكمة.

كما أحاول إلقاء الضوء على عمليات ترويض الدين في الدولة، وخصوصاً بعد استمكان كتّاب الدواوين من مناصب البلاط زمن الدولة الأموية والعباسية، ومدى تأثير المدّ الفارسي في إخضاع الديني بقِيَمه الربّانية للسياسي بقيمه الساسانية، ونجاح تلك السياسات في بلورة فكر ديني يقوم على تبعيّة الديني للسياسي وخضوعه التام لسياسات السلطة الحاكمة، الذي امتدّ أثره في ما بعد حتى عصرنا الحاضر.

وهي محاولة لاكتشاف الأسس التي أُخضع فيها الدين للسياسة وأُهملت فيها القيم الكبرى.

وهي محاولة لاكتشاف تلك العلاقة، في جذورها الإسلامية، ودراسة تلك التيارات وطريقة تعاطيها مع السياسة.

الفصل الأول

تشريع الاستبداد والملك العضوض والجبري



العضوض كما يقول الخطابي في **غريب الحديث**[1]: «العضوض جمع عِض، وهو الرجل الخبيث الشرس الخُلُق»، وقال ابن منظور في **اللسان**: «العضّ: الشدّ بالأسنان على الشيء...»[2]، وقال في موضع آخر: «ومُلك عضوض: شديد فيه عسف وعنف، أي يصيب الرعية فيه عسف وظلم كأنّهم يُعضون عضاً»[3].

وقال الفيروزآبادي في **القاموس**: «العضوض: ملك فيه عسف وظلم»[4].

أولاً: الملامح التاريخية والتراثية لبداية سلطة التغلّب والمُلك العضوض

١ ـ عصر الدولة الأموية

تؤكد بعض المصادر التاريخية أن القيم السياسية الكبرى

---

(١) أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي، **غريب الحديث**، تحقيق عبد الكريم إبراهيم العزباوي، من التراث الإسلامي؛ الكتاب السابع عشر (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢)، ١/ ٢٥٠.

(٢) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ٧/ ١٨٨.

(٣) المصدر نفسه، ٧/ ١٩١.

(٤) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ص ٨٣٥.

لم تزل قائمة في عصر الدولة الأموية، فمراسيم الخلافة ووظائفها الأساسية ظلت قائمةً خلال الفترة الأموية، كما يشير ابن خلدون، وعندما بايع الناس معاوية، بعد أن تنازل الحسن بن علي، قال له أبو مسلم الخولاني عندما دخل عليه: «السلام عليك أيها الأجير، فقيل له: قل الأمير، فقال: بل أنت أجير».

وعلى الرغم من تمكن الدولة الأموية وبسط سلطتها، وفرض التحول إلى الملك العضوض، فقد واجه الفقهاء في العصر الأموي سياسات بني أمية في الحكم، وكانت مواقفهم أشجع وأظهر من المواقف التي تلت عصرهم. وهذه الاحتجاجات لم تكن حجر عثرة أمام العمل مع بني أمية وإدارة شؤون البلاد، وتصريف الأمور والمشاركة في بناء الدولة؛ فلم يقف معظم الفقهاء على بيعة بني أمية، فقط، أو الدعوة إلى طاعتهم أو النهي عن مناهضتهم، والنصح بالصبر على سياستهم، بل جاوزوا ذلك إلى العمل والمشاركة[٥].

وفي مقابل ذلك أنكروا على معاوية قلب الحكم إلى ملك عضوض، فكان سعيد بن المسيّب يقول: «فعل الله بمعاوية وفعل، فإنه أعاد هذا الأمر ملكاً»[٦].

---

(٥) انظر: حسين عطوان، **الفقهاء والخلافة في العصر الأموي**، ص ٥١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٢.

وسعيد بن المسيب لا يقصد خلافة معاوية، بل يشير إلى قصة توريثه لابنه، أما معاوية فقد أخذها برضا الأمة، لكنه قَلبَها ملكاً بتوريثها ليزيد ابنه.

وجاء عن الحسن البصري أنه كان يقول: «أربع خصال كنّ في معاوية، لو لم يكن فيه إلا واحدة منهن لكانت موبقة: انتزاؤه على هذه الأمة بالسفهاء، حتى ابتزّ أمرها بغير مشورة منهم، وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة...»(٧).

وقد أشار رضوان السيد في مقدمة كتاب **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي** لمايكل كوك (Michael Cook)، إلى أنّ الاحتجاج السياسي قد ظهر، في القرون الأولى، في حركات التمرد الشورية، التي كانت ترى عدم شرعية السلطة من دون شورى. وقد اتخذ هذا الشكل طابع الشكل الجماعي المنظَّم من جانب فئة ذات دوافع دينية/سياسية، وظهر هذا الشكل بصورة أوضح في العهد الأموي وفي عهد العباسيين الأوائل..

لقد رفض القرآن الكريم أن يُساس الناس بالقهر، ونبّه على أن اختصاص الانقياد الجبري لا يكون إلا للقوة القاهرة، فقال تعالى: **﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾**(٨)؛ فخصّ

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٨) **القرآن الكريم**: «سورة طه،» الآية ١١٤، و«سورة المؤمنون،» الآية ١١٦.

الملك الحق به، والملك ملازم للقوة القاهرة؛ فلا معنى لخضوع الإنسان لقوة أخرى تساويه إلا أنه انقياد عن غير رغبة، فلا يمكن أن يكون هناك سبب يُجبر الإنسان على الخضوع لمثله، والأسباب كلّها التي تقرّر ملكية أحد على غيره لا اعتبار لها مهما برع المشرّعون أو المتأوّلون؛ فإذا تساوى الناس اندفع الإكراه، فلا علوَّ لأحد عليهم إلا بالتقوى، وصار الأمر بينهم شورى واختيار، فأيّما رجل بويع له من دون شورى المسلمين فلا بيعةَ له؛ كما صحّ عن عمر (رضي الله عنه).

لقد أشار القرآن الكريم إلى طبيعة الملك القاهرة في مواضع منه، فقال تعالى في قصة ملكة سبأ حين وصفت الملوك: ﴿**قالت إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً..**﴾[9]، وقال تعالى: ﴿**وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً**﴾[10].

وقال ابن عباس ومجاهد في قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ**﴾[11]، والجبّار هو الملك، فما أنت عليهم بجبّار أي فما أنت عليهم بملك.

فالملك كان يسمى عند العرب بالجبّار؛ لقهره وتجبّره،

---

(٩) المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية ٣٤.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ٧٩.

(١١) المصدر نفسه، «سورة ق،» الآية ٤٥.

وجبره الناس على طاعته في المعاصي، والقرآن الكريم يقول: ﴿وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ﴾[12]، وهذه الطبيعة للملك تشير إلى صعوبة تحقّق العدل في ظلّه. فمن طبيعته الجبروت المشتقّ من الجبر، والجبروت لا يكون إلا باستذلال الخلق وجبرهم على الطاعة المطلقة.

ولمنافاة الجبر والإكراه مع الدعوة، «لم يجبر النبي (ﷺ) أحداً على نصرته، ولا تجبّر على أحد»، وكان العقد الذي تأسست به دولة النبوة على أساس عقد البيعة برضا الأنصار، فكان الأنصار هم الأمة آنذاك. . .، والنبي (ﷺ) هو الإمام الذي سيمارس سلطته بموجب هذا العقد في المدينة. . . وهو عقد سياسي كان بحضور عمه العباس، الذي كان مقيماً على الشرك[13].

ولأنّ طبيعة الملك كذلك، فالله يمنّ به على من يشاء؛ فالملك لا يكون إلا اصطفاءً من الله تعالى، يمنحه لمن يشاء من عباده، كما منحه لنبي الله تعالى سليمان (عليه السلام) وغيره. فإذا أراد بعض البشر الاختصاص بالملك، فهم يرتفعون عن بني الإنسان، ويكتسبون بسبب الملك طبائع التأليه؛ فيتخذون

---

(١٢) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآية ١٣٠؛ محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم** ([د. م.]: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ٤٢، ومحمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ص ١٠٠ ـ ١٠٢.

(١٣) حاكم المطيري، **تحرير الإنسان وتجريد الطغيان: دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٩)، ص ١٦٦.

طقوساً ترفعهم عن بقية البشر، ولا يشاركون الناس في سائر حياتهم، فليس كمثلهم شيء، ولا تدركهم الأبصار إلا خفية أو من وراء جدر.

وفي نصوص نبينا محمّد (ﷺ) ومقولات بعض أصحابه، إشارات صريحة إلى معنى الملك الذي يرتبط بالترهيب أو الاستعباد أو حق التصرّف في المال... إلخ، ففي إحدى الروايات يقول النبي (ﷺ) لرجل أتاه فقام بين يديه فأخذه من الرِّعدة: «هوّن عليك فإني لست بملك، إنما أنا ابن امرأة تأكل القديد»(١٤).

وفي خبر عن عمر (رضي الله عنه) يحكي رفضه المطلق للتلقّب بالملك؛ لدلالته الشائعة لدى العرب على معنى التسلط والقهر، فيقول (رضي الله عنه) في خطبة له، بعد القادسية: «إنّي والله ما أنا بملك فأستعبدكم»(١٥)، وهي كلمة بالغة المعنى في الدلالة على ارتباط الملك بالاستعباد والإخضاع. وجاء في **معجم البلدان** أن مكّة لم تخضع لملك قط(١٦)، وذكر الشافعي في **الرسالة** أن العرب كانت تأنف أن يعطي بعضها بعضاً طاعة الإمارة، فلمّا دانت لرسول الله (ﷺ) بالطاعة

---

(١٤) الحديث رواه ابن ماجه في **سننه**، ٢/ ١١٠١. وانظر: علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ٩/ ٢٠.

(١٥) انظر: محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري**، ٢/ ٤٣٥، وياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ٤/ ١٩٨.

(١٦) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ٥/ ١٨٣.

لم تكن ترى ذلك يصلح لغير رسول الله (ﷺ)[١٧].

وفي حادثة أخرى دلّت على تفرّد الملك بتوزيع المال.. يطلب منه أحد أقاربه مالاً فيجيبه عمر (رضي الله عنه): «أَرَدْتَ أن ألقى الله ملكاً خائناً؟»[١٨].

وقد كان لملك كسرى وقيصر دلالة رمزية على التسلّط عند العرب، فقد كانت إحدى أدوات الردع والإنكار على من يريد توريث ملكه.

ولهذا الارتباط دلالة على نفور الصحابة من النظم الشمولية التي أدركوا تعارضها مع إقامة العدل والتوحيد؛ فهي نُظم قد تقيم الجزء الخاص بشؤون العبادات وبعض المعاملات الجزئية بين الأفراد، لكنها لا تقيم الجزء الأكبر المتعلّق بالقيم والمبادئ الكبرى؛ لأنّها قيم تحارب في ذاتها الاستبداد، فكيف تقوم بالاستبداد؟! وكيف يقوم العدل بالقهر؟! وهي قيم كبرى لا تتحقّق ماهية الشريعة إلا بها، ونقصها نقص في الشريعة.

والشاهد أن الفقهاء في عصر بني أمية كانوا يجهرون بالنكير والاحتساب السياسي، ولم تكن نصوص الصبر والطاعة تمنعهم من التدخل في الشأن السياسي وسلوك حكّامه، فقد

---

(١٧) الشافعي، **الرسالة**، ص ٧٩.

(١٨) انظر: محمد بن جرير الطبري، **الأثر: تهذيب الآثار مسند عمر**، ١/ ١١٤، والمتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ٤/ ٢٤٣.

رفض ابن المسيب ولاية العهد للوليد وسليمان ابني عبد الملك إلا بعد وفاة والدهما، مُستَدِلّاً على موقفه بالنهي عن البيعتين في الإسلام، وضُرب ضرباً مبرحاً، ونقل بعض الفقهاء الدعوة إلى قتال أئمة الجور، ولم يكن الدافع إلى القتال الكفر، بل كان الجور والظلم والتسلط واغتصاب السلطة سبباً في الثورة المسلّحة التي قامت في وجه سلاطين بني أمية، فقد رُوِي عن الشعبي قوله: «يا أهل الإسلام، قاتلوهم ولا يأخذكم حرج من قتالهم، فوالله ما أعلم قوماً على بسيط الأرض أعمل بظلم ولا أجور منهم في الحكم»[١٩].

وكان سعيد بن جبير يقول يوم دير الجماجم: «قاتلوهم على جورهم في الحكم، وخروجهم من الدين وتجبّرهم على عباد الله، وإماتتهم الصلاة، واستذلالهم المسلمين»[٢٠]. أما بعض الفقهاء الذين لم يخرجوا على أئمة الجور بالسيف، فكانوا يمارسون الدفاع عن حق الأمة في المشاركة السياسية بالاحتجاجات السلمية، وكانت الصورة الرائجة في تلك الفترة صورة المتاركة ورفض تولي الوظائف الدينية، وهي أشبه بما يسمى اليوم بالعصيان المدني.

وكانت المتاركة تورّعاً وتحرّجاً من المشاركة في مظالم بني أمية؛ وهو ما يشير إلى صورة من صور الاحتجاج السياسي على الظلم والجور ولم يتطوّر في ما بعد.

---

(١٩) عطوان، **الفقهاء والخلافة في العصر الأموي**، ص ٥٧.

(٢٠) المصدر نفسه.

لقد حاول الحجّاج أن يولّي أبا قلابة الجرمي البصري القضاء؛ ففرّ إلى الشام، وأراد الوليد بن عبد الملك أن يولّي يزيد بن مرثد الهمداني الدمشقي القضاء فرفض، ورفض أبو حازم بن دينار أن يكون من خاصة سليمان بن عبد الملك وأهل مشورته، وقال أخاف أن أركنَ إلى الذين ظلموا، فيذيقني الله ضعف الحياة وضعف الممات، وعندما طلب إليه سليمان أن يزوره، قال له أبو حازم: «إنا عهدنا الملوك يأتون العلماء، ولم يكن العلماء يأتون الملوك، فصار في ذلك صلاح الفريقين، ثم صرنا الآن في زمان صار العلماء يأتون الملوك، والملوك تقعد عن العلماء، فصار في ذلك فساد الفريقين جميعاً»[٢١].

وكما كانت هذه الصورة الاحتجاجية السلمية في العصر الأموي تعبر عن رفض السياسات الأموية، فقد كانت الثورة المسلحة صورة أخرى من صور الرفض، ودليلاً على الوعي بخطر الملك العضوض.

كانت الثورة **الأولى** بمشاركة فريق من القرّاء والفقهاء والعبّاد والزهّاد، وهي ثورة أهل المدينة وأهل مكة مع عبد الله بن الزبير من سنة ثلاث وستين إلى سنة ثلاث وسبعين، انتهت بمقتل عبد الله بن الزبير وذهب ضحيتها خلق كثير.

وكانت الثورة **الثانية**.. ثورة أهل البصرة وأهل الكوفة

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤١.

على عبد الملك بن مروان مع عبد الرحمن بن محمد ابن الأشعث الكندي، من سنة إحدى وثمانين إلى سنة ثلاث وثمانين، وانضمّ إليها خلق كثير من قرّائهم وفقهائهم[٢٢].

وتشير هذه الحوادث والاحتجاجات إلى الآتي:

أولاً: ظهور الاحتجاج السياسي الذي ظهر بصورة جليّة في العصر الأموي، والإنكار على اغتصاب الملك، ورفض الظلم والجور.

ثانياً: حجم العنف الدموي المستعمَل كوسيلة في الإنكار أثّرت في ما بعد في الفقهاء والمحدّثين الذين آثروا الرضا والتبعيّة للسياسي؛ خوفاً من اندلاع ثورات مسلّحة شبيهة بالتي تمّت في أوائل الحكم الأموي.

لقد انتهى العصر الأموي بثورتين مسلّحتين وببضعة احتجاجات سلمية، وكانت جميعها؛ بسبب العلاقة المتوتّرة بين التحوُّل عن القيم الكبرى واغتصاب السلطة؛ فنشأ بسبب التسلط منكرات لم يعهدْها الصحابة والتابعون قضّت مضاجعهم، ورَأَوا أن نشوء تلك المنكرات يعود في مقامه الأول إلى تغيّر بنية السلطة؛ فحدث التسلّط والظلم والجور، ونشأ من جرّاء ذلك منكرات ومفاسد سلوكية وأخلاقية، فالأخبار في ذمّ يزيد وابن زياد في كتب التاريخ أشهر من أن تُذْكَر، وهي أخبار في الإنكار الأخلاقي والسلوكي.

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.

وهم لا يزالون في القرون المفضّلة، ولم يكن لديهم من أسباب الردع سوى الخروج بالسيف على الجور، ولم نعثرْ على مواقف سلمية تدفع الجور والظلم سوى مواقف بعض الفقهاء ممن رفضوا القضاء، وهي صورة يمكن عدّها في فقه العمل السلمي في علاقة الديني بالسياسي، إلا أنّها لم تتطور في ما بعد وبقيت حوادث متفرقة واجتهادات شخصيّة لبعض الأئمة، كما سيأتي معنا في موقف الإمام أحمد رحمه الله.

إن مواقف الفقهاء في تلك المرحلة كانت لاستعادة قيم كبرى شرعية، تحقّق العدل وتنظّم علاقة الحاكم بالمحكوم عبر سلطة الأمة، وهي بعكس ما حدَثَ في أوروبا، فعصور الإسلام الأولى بدأت شورية، والأمة مصدر للسلطة، ثمّ تحوّلت إلى ولاية تغلّب، بخلاف الحال في تاريخ أوروبا وقيام الدولة الحديثة التي نراها اليوم، فقد بدأت بولاية التغلّب والتسلّط واعتضاد السياسي بالديني، ثم تحوّلت إلى إقصاء الدين وتحوُّل النظام السياسي إلى العقد الاجتماعي.

٢ ـ عصر الدولة العباسية

بعد نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي، سنلحظ دور كتّاب الدواوين في إلباس الدولة الإسلامية قميص الحكم الإمبراطوري الساساني؛ بطقوسه وقيمه.

وسنلحظ إحلال فكرة أهل الحلّ والعقد بديلاً عن فكرة

ولاية الأمة بمجموعها، وهي التي استشعرها ابن المقفع، وواجهها في كتاباته وخططه السلطانية ونجح في مواجهتها.

وولاية الفقيه أو وصايته بمسوِّغ أهل الحل والعقد، كانت البديل عن الأمة بمجموعها التي جسدها عصر الخلافة الراشدة.

وهذا البديل الجديد عن ولاية الأمة، أصبح ممثلاً خاصة من الأمة وهم العلماء والفقهاء، وقد «اشترط فيهم ولهم شروط لا تتوفر إلا في الأفذاذ الرجال، وتَم مصادرة حق الأمة في أحق حقوقها وهو حقها في الشورى العامة في اختيار الإمام، بدعوى أنّ ذلك من اختصاص أهل الحل والعقد، ثمّ آل الأمر بالأمة في عصور تخلفها وضعفها إلى أن أصبح الخليفة والسلطان هو الذي يختار أهل الحلّ والعقد ممن لا يحلّون ولا يعقدون ولا يسرون ولا يضرون!»[23].

وعلاوةً على ظهور فكرة أهل الحلّ والعَقد، فقد أثّرت قيم الدولة الساسانية التي ترجمت في غياب قيم الشورى وسلطة الأمة، فهي قيم سلطوية تفردية، وبذلك يمكن أن نعزو غياب الشورى، وما ترتب عليه من نزع حق الأمة ومصادرته في هذه المرحلة، إلى سببين مهمين:

---

(٢٣) المطيري، **تحرير الإنسان وتجريد الطغيان: دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي**، ص ٣٢٧.

السبب **الأول**: إحلال مفهوم أهل الحل والعقد بدلاً من مفهوم الأمة بمجموعها.

السبب **الثاني**: تأثير القيم الساسانية في تشكيل نظام الدولة العباسية، وعليه فلن تكون هذه المرحلة مرحلة تنافس بين سلطة الدولة العباسية وسلطة الأمة، بل بين السلطة بمكوناتها وأجهزتها كلها، وبين فئة صغيرة من الأمة استأثرت بحق الولاية، وسوف تعجز عن التعبير عن الإرادة الكلية للأمة.

لم تَعُدْ علاقة الدولة علاقة سلطة سياسية بسلطة أمة، بل كانت علاقة سلطة سياسية تمتلك النفوذ والأمن والاستخبارات والإعلام بمذاهب فقهية وعقدية، الأمر الذي سهّل للدولة الناشئة التفرّد بتمام السلطة، والتمكّن من إرغام الجميع تحت يدها ونفوذها بالقوة وبالترهيب والترغيب.

أصبح من السهل على الدولة، بأجهزتها، التعامل مع فئات ومذاهب تسعى إلى امتلاك السلطة وفرض مذهبها ورقابتها على السياسي بمفردها وليس بمجموع الأمة، وقد أدركت المذاهب والتيارات كلها عجزها التام عن مواجهة سلطة الدولة، فرضيت بمواقعها تحت سلطة التفرّد، وتفرّغت للأعمال العلميّة والجدل العقدي والفقهي، وبمرور الزمن لم يَعدْ لقيم العدل والشورى وسلطة الأمة حضور في أدبيات الفقهاء، بل تصدّرت قيم الطاعة وتشريع سلطة المتغلّب، واستحضار ثورات بني أمية التي أثّرت كثيراً في تخلي معظم الفقهاء عن

قيم الشورى وإرادة الأمة، لتُطوَى صفحة تلك القيم، وتُستَبدَل بقيم جزئية تعبر عن معانٍ تربوية وأخلاقية وتعبدية.

لقد نجح كتّاب الدواوين، بما نالوه من حظوة داخل البلاط الملكي، في بناء منظومة فكرية وعملية لتطبيق أسس الإمبراطوريات الفارسية.

كان نجاح موالي الفرس؛ لخبرتهم الفنية السياسية، في مقابل جهل أكثر العرب في ذلك الوقت، بأنظمة الحكم والتقاليد السياسية[(٢٤)]؛ «فالبدويُّ غير سياسي بطبعه، ولا يتحمل الامتثال للحكم أو الطاعة لسلطة قسرية، فهو، بطبيعته ونمط حياته، يمثل نقيض الدولة»[(٢٥)].

وكان هذا النجاح في مقابل عجز فقهي عن استعادة نظم الدولة الإسلامية التي سادت قبل منتصف القرن الأول، لقد استطاع كتّاب الدواوين قتل طموح الفقهاء، واستعبادهم واستذلالهم، ولم يكن الأمر يحتاج إلى صعوبات؛ لأنّ التنازل لم يكن لأجل المحافظة على حضور الفقيه بجانب السياسي فقط، بقدر ما كان التنازل الأكبر عن المبادئ الكبرى التي تولّت الدولة فهمها بالطريقة التي تبقي تفرّدها بالسلطة.

---

(٢٤) انظر: عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، ص ٨٨.

(٢٥) علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، ص ٢٢.

أدّت الخبرة دورها واستطاع كتّاب الدواوين كسب ثقة الخلفاء، ومواجهة سياسة الفقهاء الرامية إلى ضبط السياسة بالشريعة؛ فانتهى الأمر، مع مرور الزمن، إلى تنازل عامة الفقهاء، في مقابل أن يحافظ النظام على مظهر إسلامي عام.

وإضافة إلى الخبرة الفنية السياسية، فقد نجح الكتّاب كذلك في العبث بقيم الإسلام الكبرى في العدل والشورى. . . وجعلها قيماً قابلةً للخلاف والجدل، حتى صارت بيد الحاكم يستشير من يشاء ـ إن شاء ـ بلا رقيب أو حسيب.

وقد أبان ابن خلدون مدى سيطرة هؤلاء الكتّاب وسطوتهم، وقد كانوا المصدر الأول في إمداد دولة الخلافة بطبقة من الوزراء حتى استبدّوا بالأمر[٢٦]، فيقول: «فعظمت آثارهم وبعد صيتهم وعمروا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء، من ولدهم وصنائعهم، واحتازوها عمن سواها، من وزارة وكتابة وقيادة وحجابة وسيف وقلم»[٢٧]، أصبح الخليفة وتكوينه السياسي وتقاليد بلاطه، ابتداءً من الوزراء إلى الحاشية، خاضعين لفنون السياسة الساسانية.

ويُعدُّ من أشهر كتّاب الدواوين عبد الحميد الكاتب وابن المقفّع[٢٨]، إلا أن ابن المقفع كان الأكثر شهرةً على

(٢٦) الصغير، المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٢٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ص ٢٤.

(٢٨) الصغير، المصدر نفسه، ص ٨٨.

الإطلاق، وقد رسم لأبي جعفر الخطة التي بها يتمكّن من تطويع الشريعة؛ لتصبح مؤسسةً من مؤسسات الدولة، وكان رأي ابن المقفع أن يضع حدّاً لاستقلال الشريعة ورقابتها على السلطة، وأن يضع حدّاً لتعدّد الاجتهاد الفقهي، من خلال مدوّنة فقهية يلتزمها الفقهاء في فتاويهم والقضاة في أحكامهم.

ومن أسماء تلك الكتب التي نقلها ابن المقفع: كتاب **آيين نامة حول مراسيم وتقاليد بلاط ملوك آل ساسان**، وكتاب **التاج في سيرة الملك أنوشروان** وكتاب **خداينامه أو سير ملوك الفرس**. وليس صحيحاً أن استلهام الأدب الفارسي وطقوس الدولة الساسانية كان بسبب أن «الحكمة ضالّة المؤمن»، بل كان وراء ذلك أن تلك الآداب كانت الموضع الذي وجدت الدولة السلطانيّة فيه صورتها، وتوسّمت فيه الحل لمشاكلها السياسية[٢٩].

لذلك، سعى ابن المقفع بخطته التي كتبها للوالي في كتابه **رسالة الصحابة** إلى إخضاع الشريعة للسلطة السياسية، وبأن تصبح الخطط (الوظائف) الشرعية من قضاء وإمامة وفتوى جزءاً من مؤسسة الدولة[٣٠].

فإما سلطة الشريعة وإما سلطة الوالي، وترك سلطة

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٣٠) انظر: أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، ص ٤٢.

الشريعة تعلو سلطة الوالي وتمتاز بحق الرقابة التامة على سلوك السلطة، سيمنح علماءها ودعاتها صدارة المجتمع.

لقد أدرك ابن المقفع أن الإسلام دين وشريعة للحياة، وليس مجرد طقوس دينية خيالية. وأدرك، بحسّه السياسي وقدراته الفنية، أن ترك الشريعة بيد الفقهاء مع ضعف سلطتهم بعد أن رضوا بإحلال مفهوم أهل الحل والعقد من دون الأمة قد ينشأ عنه جماعات دينية تتفرغ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتتصرف على نحو سيادي داخل الدولة.

«فإذا تُرك هذا الواجب مفتوحاً للمسلمين، فإنه يترتب على ذلك نسف أساس «نظام» ابن المقفّع القائم على الطاعة المطلقة للسلطان. ثمّ هناك الشريعة وهي حاضنة لسلطة قد تقف متحفزةً في وجه السلطة المطلقة، فتطعن في شريعتها»[٣١].

ولم تكن الخطة التي وضعها ابن المقفع خطة تسوية بين الشريعة والسلطة، بل كانت خطةً تقضي باستسلام الشريعة للسلطة.

«فالشريعة قد تنتصب حائلاً بين السلطان والرعية، فلا يكون وحده مصدر السلطة، لا شريك له فيها»[٣٢]، «فليس

(٣١) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٢.

للناطقين باسم الشريعة سلطة على العامة، بل سلطة الدولة تُنفَّذ عبر شريعة مرسَّمة»[٣٣].

ظنّ ابن المقفع أنّ معيارية الشريعة ومنطق الدولة لن يؤدّيا إلا إلى توتّر في العلاقة بين السلطتين، فكَتَبَ **الجوهرة الثمينة في طاعة السلطان**، وألّف الخطط التي تقضي على علوّ الشريعة على سلطة الوالي.

وأدرك أن العلاقة بينهما لن تُسفر إلا عن صدام، ما لم تكن سلطة الوالي فوق الجميع، فرسم خطّته التي نُفِّذَت وأثّرت في علاقة العباسيين، في ما بعد، بالفقهاء والمحدّثين. وبلغ مدى تأثيرها امتحان الناس في مسألة دقيقة من المسائل العلمية العقدية؛ لتتحول إلى جدل سياسي وفرض منطق السلطة، ولو كانت مسائل علميّة تختص بطبقة من العلماء كقضية خلق القرآن التي امتُحن فيها الإمام أحمد، وسُجن وجُلد وتوالى عليه البلاء في ثلاثة عهود متتالية، كان أشدّها في زمن الواثق.

إن ابن المقفع الذي أسس فقهاً سياسياً يقوم على التفرد بالسلطة، أدرك أن نظام التفرد لا يقوم إلا بخضوع الجميع للمتسلّط، وأدرك أنّ ترك الشريعة للفقهاء يؤول إلى تصدّر الفقهاء على الخليفة، ويقود إلى انقياد السياسي للفقيه ولسلطة أهل الحلّ والعقد؛ فكتب خططه الرامية إلى الولاية التامة للسلطة السياسية.

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٢.

ولم تكن ولاية السياسي، في تلك الفترة، ولايةً مبنيةً على الشورى وانتخاب الأمة، كي تصعب المهمة على ابن المقفع، بل على الوراثة والملك والغلبة والتفرّد والدولة الواحدية، في ظلّ عجز فقهي في شؤون العلوم السياسية.

وهي ولاية تتعارض مع أصول الشريعة الكلية التي تحارب صور التسلط، بل تحارب في الاتجاه ذاته ولاية الفقيه، فهي شكل من أشكال التغلّب، ولو كانت في ظاهرها لمصلحة الشريعة.

علم ابن المقفع أنّ ترك سلطة الشريعة هو ترك لولاية الفقيه على السياسي؛ فمنح الدولة العباسية الناشئة خبرته بأصول الدولة الساسانية وعلمه بسياسة الفرس واطلاعه الواسع على التجارب السياسية.

ولكونه مولىً من الموالي، وليس له امتداد شعبي داخل المجتمع العربي، ولا ينتمي بخلفيته الدينية إلى مذهب الفقهاء والمحدّثين، بل كان متَّهَماً بالزندقة، ولكي لا يفقد حظوته داخل البلاط السلطاني، فقد كانت كتبه وترجماته لأجل حماية سلطة الدولة العباسية، وكانت لتكريس نفوذها وقهرها وغلبتها وملكيتها وتفردها بكامل السلطة.

فابن المقفع، وغيره من كتّاب السلاطين، لم يكن يسعى إلى تأسيس سلطة مستقلة ما دام صاحبها ظلّ في موقع الخديم، والسلطة التي يبحث عنها سلطة يستظل بها وتحميه من سلطة

الفقيه التي كانت أقوى سلطة منافسة لسلطة الحاكم[٣٤].

وقد استطاع ونجح في تزويدها بخبرته ووفرة مخزونه الثقافي السياسي، في ظلّ فقر فقهيّ في العلوم السياسية.

والسؤال المحوري: ما الخطط التي قام بها وأثرت في تسييس الخطاب الديني وجعله تابعاً للسياسي؟

نستطيع أن نلخّص خطط ابن المقفع في الآتي:

أ ـ عزل جور الحاكم وظلمه وتفرّده بالرأي عن مسائل الحلال والحرام ومنع الفرائض والحدود، فهو يقول: «لا يُطاع الإمام إذا استحلَّ الحرام ومنع الفرائض والحدود»، لكنه في موضع آخر يقول: «إن إثباتنا للإمام الطاعة في ما لا يطاع فيه غيره، فإنّ ذلك في الرأي التدبير والأمر من الغزو والقفول، والجمع والقسم، والاستعمال والعزل، والحكم بالرأي»[٣٥]، فهو يفصل بين ما هو سياسي ويحصر الحلال والحرام في حدود دينية ضيقة[٣٦].

ب ـ تحييد سلطة النهي عن المنكر التي تضادّ السلطة المطلقة، فشعيرة الاحتساب، كما يذكر شوترمان، تهدم البناء الهرمي في المجتمع المسلم، ويصبح الحاكم يساوي المحكوم، والجميع بيده سلطة تنفيذية.

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٣٥) عبد الله بن المقفع، **رسالة الصحابة**، ص ١٩٧.

(٣٦) أومليل، المصدر نفسه، ص ٦٣.

وهذه السلطة، مع التطوّر الاجتماعي والسياسي للمجتمعات، تصبح أداةً رقابيةً بيد المجتمعات وتتحوّل إلى سلطة معنوية على الدولة، ويمكن أن تقوم بدور مدني يحدّ من تغوّل الدولة.

كان على ابن المقفع أن يجد حلاً لمعضلة الاحتساب وبقية الوظائف الشرعية؛ فسعى إلى دمجها داخل جهاز الدولة، واستطاع أن يعيد تشكيل الوظائف الدينية؛ لتكون تحت الجهاز الإداري كما في كتابه **رسالة الصحابة**.

ج - واجه ابن المقفع قضية تعدّد الفتوى وتعدّد الاجتهاد، وأدرك خطورة التنوّع في المذهب الفقهي على مركزة السلطة، وأدرك سعة الشريعة في استيعاب الآراء الاجتهاديّة التي تعمل في الفراغات التشريعية، وخطرها البالغ في تجويز التمذهب والأخذ برأي يخالف سلطة الدولة تحت ذريعة الاجتهاد، فسعى إلى «إغلاقها حتى تستقيم دعواه إلى السلطة المركزية الفردية»[٣٧].

فجاءت الدعوة إلى إقفال باب الاجتهاد والحدّ من تعدّد الأقضية (الأحكام)، وفرض المذهب الواحد مذهب السلطة قبل نشأة المذاهب الأربعة، «فلو أمر أمير المؤمنين بهذه الأقضية والسِّير المختلفة، فتُرفع إليه في كتاب، ويرفع معها ما يَحتجُّ به كلّ قوم من سنّة وقياس، ثمّ نظر في ذلك أمير

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٦٤.

المؤمنين وأمضى في ذلك رأيه الذي يلهمه الله، وينهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً»[٣٨]. فلا معنى لتعدّد الاجتهاد والمذاهب الفقهية إذا كان المخالف يستحقّ العقوبة، لأنّه خالف الفتوى والمذهب الواحد الذي ارتضاه الحاكم، حتى ولو ملك المجتهد آلة الاجتهاد، وجمع الأدلّة على صحّة رأيه، فرأيه لا قيمة له بفرض المذهب الواحد، وخلافه خلاف فتنة يستوجب التعزير في نظر من يفرض المذهب ويجعله سيفاً على من يرى رأياً يتعلّق بخلاف ما جرت عليه الفتوى في باب السياسة والحكم.

د ـ العبث بمبدأ الشورى المؤسِّس للمساواة والمناقِض لمركزة الحكم المطلق، فلم يكن ابن المقفع، وهو يرجع أمور السياسة إلى الرأي والتدبير يقصد التمييز عن الدين أو تمدين السياسة وإرجاعها إلى رأي الناس ومشورتهم؛ «فالرأي إلى ولاة الأمر، ليس للناس في ذلك الأمر شيء إلا الإشارة عند المشورة والإجابة عند الدعوة»[٣٩]. وهي شورى غير ملزِمة واختيارية؛ فإن شاء الحاكم استشار، وإن لم يشأ فمقتضى عقد الإمامة كما يرى بعضٌ، السمع والطاعة! «فلا تقذفنَّ في روعك أنك إذا استشرت الرجال ظهر منك الحاجة إلى رأي غيرك»[٤٠]. أو كما في عبارة

---

(٣٨) ابن المقفع، المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٩٩، وأومليل، المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٤٠) عبد الله بن المقفع، **الأدب الكبير والأدب الصغير**، ص ١٠٦.

أبو بكر الطرطوشي: «ظهر للناس منك الحاجة»[٤١].

وحتى من يستشيرهم الحاكم، فليسوا ممثلين عن عموم الناس، بل هم أهل الحلّ والعقد وخاصة الخاصة والمقربون من ديوانه والحلقة التي تحيط بالملك[٤٢].

تلك الآداب الفارسية التي كانت تُنقَل إلى الثقافة العربية، وتُطَرَّز بها السياسة، كانت تؤسِّس لجعل الملك هو الدولة، والدولة هي الملك أو السلطان، بل تؤسس لنفي كل ضابط يحدّد علاقة الحاكم بالمحكوم ما دام الملك أو السلطان هو الدولة نفسها، هو مبدؤها وغايتها واختزال الدولة في شخص الملك أو السلطان[٤٣].. وقد سأل هارون الرشيد معن بن زائدة: «كيف زمانك يا معن؟» قال: «يا أمير المؤمنين، أنت الزمان! فإن صلحت صلح الزمان، وإن فسدت فسد الزمان»[٤٤]؛ ولذلك لم يتورّع كتّاب الدواوين كالجهشياري مؤلف كتاب **الوزراء والكتّاب** عن الإشادة بالنظام الطبقي الكسروي![٤٥].

كما حدّدت الأدبيات الفارسية موقع الرعية في الدولة:

فهم معدن الشرّ لا يقوَّمون بغير السيف والعصا

(٤١) أبو بكر الطرطوشي، **سراج الملوك**، ص ٢٤٣.

(٤٢) انظر: أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، ص ٦٥.

(٤٣) الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، ص ٩٢.

(٤٤) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ٢/ ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٤٥) الصغير، المصدر نفسه، ص ٩٠.

والتخويف. ويجب على الملك ألا يقترب منهم وإلا هانَ أمرُه وقلّت هيبتُه، وإذا قدِّر له أن يظهر لهم فلا يظهر لهم إلا عن بُعد وفي جلال المواكب وجملة السلاح[٤٦].

يقول الدكتور عبد المجيد الصغير: «ثم إن ظهوره لجمهوره في جملة السلاح يؤكد فقدان الثقة بين طرفي السلطة، مثلما يؤكد غياب كل مفهوم عن العقد والبيعة والاختيار...»[٤٧].

ومن أدبيات نصائح الملك وعلاقته بالعامة إذا احتاج إلى مداراة الرعية: «ألا يظهر لهم في العام إلا مرة واحدة، ويقوم بين يديه من وزرائه وكتّابه من يخطب في ذلك اللقاء السنوي الوحيد، على ألا تحيد الخطبة عن موضوعها المناسب الدائر بين الترغيب في الطاعة والتحذير من معصية السلطان، وإذا وجب شكر الله في هذا المقام، فليكن على وفق العامة لطاعة السلطان، أما النصيحة الهلنستية فهي تهمس في أذن الملك إلى ضرورة استغلال المناسبة؛ ليظهر أمام العامة وليخفف من تصوّرها له كرجل سلطة مدجّج بالسلاح، ويعمّق صورته البديلة التي تجعله متقمّصاً شخصية أخرى وإن كانت بعيدةً عن طبعه، حيث يظهر للعامة فيقضي حوائجهم ويكثر منحهم، ويعفو عن مذنبهم، وليريهم الإسعاف لكثيرهم وقليلهم.. فيعظم سرور العامة بذلك

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٩٣.

وتتشربه قلوبهم ويتحدثون به، فينشأ الطفل في طاعته ومحبته. . ويأمن السلطان بهذا قيام الجماعات عليه»[٤٨].

أما مفهوم الطاعة، فلا يقف عند مجرد الطاعة فقط، فلا بدّ من الخضوع، فطبيعة السلطة والملك تجعل الطاعة طاعة خضوع، كما يخضع الإنسان للضرورات الطبيعية.

وقد جرى بالفعل الربط التامّ بين الطاعة السياسية؛ لتكون من جنس الاستجابة للطبيعة التي لا مفرَّ منها، والرضا الجبري بقوانينها التي طبعها الله تعالى بها، فليس في مقدور الإنسان إنزال المطر، فهو خاضع لها أكثر من كونه طائعاً لها، وبذلك يصبح من المستحيل الفصل بين الطبيعة والضرورة والطاعة.

ومن جهة أخرى، حاولت الهلنستية تشبيه الملك والسلطان بالإله، فلم لا يطالب الملك أو السلطان رعيته أن تطيعه وتخضع لنفوذه مثلما تخضع الطبيعة لقوانين الإله؟

فالسلطة المتفرِّدة تشارك الإله في أكبر تجلّيات نفوذه وهي الطاعة والخضوع، ومن ثَمّ كانت وجهة الطاعة تسير في اتجاه مزدوج؛ فهي تتّجه نحو خالق الضرورة والطبيعة وهو الله تعالى، وفي الوقت نفسه، تتجه نحو خالق القانون

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٩٤، **وسر الأسرار**، ص ٧٨ ـ ٧٩.

والدولة وهو السلطان، ومن ثَم حقَّ للسلطان أن يتشبه، من هذا المنظور، بالإله[٤٩].

وهذه المفاهيم قد انتشرت وأثَّرت في الثقافة الإسلامية، فالملوك والسلاطين هم أشبه بإله، لهم حقّ الطاعة المطلقة؛ إذ لا يمكن أن تكون الطاعة في ظلّ سلطان قهري إلا أن تكون طاعةً مطلقةً، وقد قرّرنا سابقاً أنّ السلطة المطلقة لا تقوم إلا بالقهر والغلبة، وهما مصدرا التألّه البشري، ولا يمكن أن تجتمع طاعة مقيدة، مع قهر غالب، فهما أشبه بالضدين، إذ إن القهر والغلبة ملازمان للتفرد، كما في طبيعة المُلك التي تحدّثنا عنها، ولذلك جُعل السلطان أشبه بقوانين الطبيعة التي لا مفرَّ للإنسان منها سوى بالتجاوب معها؛ فعلاقته بالحاكم علاقة قهرية، كعلاقته بالطبيعة فكما قيل في أدبيات الثقافة الإسلامية التي شاعت فيها تلك المفاهيم: «فمن تعرّض للسلطان أرداه، ومن تطامن له تخطاه..»[٥٠]، و«لا تعاند من إذا قال فعل».. إلخ.

كان لا بد للفقهاء، في ظلّ منطق الدولة الجديد وفقرهم في العلوم السياسية، من الصدام أو التسوية، والتسوية ليست سوى العمل بضرورات السياسة، والعمل بضرورات السياسة ليس سوى التسليم المطلق لحكم الغلبة، والانصياع التام لأوامر السلطان، وابتداء الشرعية من واقع السلطة نفسه،

(٤٩) الصغير، المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٥٠) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ١/١٧ ـ ١٨.

وتأجيل إقامة الشريعة الكبرى في العدل والشورى والحريّات لأجل غير معدود.

وهذا التسليم المطلق لا يعني سوى إعطاء السياسي حقّ التصرف في مشيئة الشريعة وترسيمها في الحدود، التي لا تتعارض مع هيبته وملكه وأمنه واستقراره وعلاقاته، فهي تعمل في ظلّ رضاه عن عملها. ولا يُسمح لها بالاعتراض على سياساته المالية والاقتصادية أو تصرّفه في بيت المال.

فهذه هي التسوية التي ظلّت قروناً تعمل في واقع المجتمع الإسلامي منذ غابت قيم الشريعة الكبرى في العدل والحريات والشورى والمساواة، وحلّ بدلاً منها قيم التغلّب والأثَرة والتفرد.

ولكي لا تنشغل الشريعة بفساد السياسي أو بفراغ قد تعيد فيه ترتيب أولوياتها، فكان الأفضل لها أن تنشغل بفساد المجتمع وبقضايا الجدل والخصام مع الفرق والمذاهب والتيارات الضالّة.

ولأنّ فساد المجتمع يحتاج إلى سلطة، فهو يمدّها بالسلطة والمال حتى تشعر بقيمتها التي تتضخم مع مرور الوقت داخل المجتمع.

وإذا بهذه القيمة لا تعدو أن تكون محافظةً على جزئيات الشريعة وقيم صغيرة في ظلّ صمت وتواطؤ وتأويل؛ لإحقاق القيم الكبرى.

ولكي لا يُتهم السياسي بمعاداته للديني، فقد برع في استنطاق الشريعة في سائر أعماله ونشاطه، فهو في مجتمع له هويّته الدينية الرمزية التي عليه أن يتعايش معها بالقدر الذي يبقيه سيّداً ولا يسمح بسيادة غيره. وأدرك الفقيه حاجة السياسي إلى مدّه بالمزيد من الشرعيّة، في مقابل تصديره بواجهة شكلية.

وها هو الماوردي ينصح السلطان بأن يدخل الدين ورجاله وسطاء لضمان الامتثال وبث عقيدة الطاعة، لأن «أجناده إذا لم يعتقدوا وجوب طاعته في الدين، كانوا أضرَّ عليه من كلّ ضدّ مباين»[٥١].

فلا حلَّ مع إسلام، في داخل مضامينه علاقةٌ بالدنيا وبالمجتمع، سوى ترويضه بالضرورات السياسية، وخداع فقهائه بالعناوين، وفي حقيقة الأمر الكلّ تحت سلطة الحاكم، والكلّ تحت مشيئته وإرادته، والشريعة بأبوابها كلها وفصولها وشمولها وسعتها يعاد من جديد ترسيم حدودها ومستوى فاعليتها، واستغلال نصوصها في الطاعة والصبر على الجور أسوأ استغلال.

إنّ الحاكم المتفرّد بالسلطة، يدرك أبعادَ سياسة التفرد التي تتناقض مع أصول الشريعة الكبرى التي جاءت لجهاد

---

(٥١) أبو الحسن الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلك وسياسة المُلك**، ص ١٩٩.

التسلّط والاستكبار، ويدرك أن المجتمع المسلم لا يمكن ترويضه مع سياسة التسلّط إلا بالاستبدال والإحلال ومكاثرة تلك الأصول بالاستكثار من الانشغال بالجدل وبالفروع.

يدرك الحاكم خطر صحوة الأصول الكبرى على حكمه، ويدرك خطر إيمان المجتمع المسلّم بها، ويدرك استحالة التعايش مع صحوة القيم الكبرى والأصول العظمى في الشريعة مع قيم التفرد والغلبة التي لا تحكم إلا بسيادة سلطة الفرد الحاكم، تحت حماية فقيه مغلوب على أمره.

فلا سبيل له وهو أمام شريعةٍ تحمل في مضامينها جهاد الظالمين والمستكبرين في الأرض، وتطيح بالمتسلّطين، ولو كانوا في ليلة ظلماء على صخرة صماء، إلا أن يقيم علم الاستبداد ويمحو آثار الإسلام كلها كما حاول أتاتورك، أو أن يتلاعب بأصولها بالتأويل والاستغلال البشع لنصوصها.

وقد ينجح في الثانية أكثر من نجاح أتاتورك، وقد يبلغ نجاحه خلق فقهاء سلطة يحميهم بآلته ويوفر لهم منابرَ دعويةً ووظائف في أعلى مناصب الدولة؛ حتى يصبح الشك في أصول الشريعة تهمةَ كل من يعود بها إلى مربّعها الصحيح.

ويصبح من يجاهد في سبيل إعادة أصولها العظمى موطنَ تهمة في ديانته، ومحلَّ شبهة في إيمانه، وتصبح المناداة بحقوق الإنسان والمساواة والشورى والعدل وحقوق المرأة دعواتٍ مشبوهةً، لها أجندات خفية، تسعى إلى فرض التغريب في المجتمع وانتهاك قيم الشريعة الجزئية!

ويصبح معنى التوحيد هو قمع المستكبرين والجبارين في الأرض، ويكون توحيداً بقمع العجائز عند القبور، وتوحيداً بتتبع خرافات القبوريين والصوفية.

لقد استطاع كتّاب الدواوين إشاعة خططهم ونشر الِحكم الفارسية في حراك الأدباء والفقهاء، ويُعَدُّ الماوردي من أوائل الفقهاء الذين تأثّروا بالأدب الفارسي: «فهذا المنظر الكبير لمؤسسة الخلافة أو لما آلت إليه بعد التحوّل العميق لوظائفها، ولأسس شرعيتها، قد اجتهد في إغناء تنظيره الديني للسياسة بروافد من الأدب السياسي الذي وضعه الكتّاب»[٥٢].

لقد استتب الأمر لسلطة السياسي ولم يَعُدْ يخشى على سلطانه، ولكنه مضطر إلى واجهة علمية يستند إليها، فأصبح يمنح حقّ الصدارة للأكفأ والأكثر قدرةً على حماية ملكه؛ ولذلك شهدنا تنافساً حول الصدارة العلمية برعاية السلطة السياسية.

كانت السلطة العلمية في بدايات عهد المأمون للفقهاء والمحدّثين، إلا أن أحداث فتنة خلق القرآن التي استمرت إلى نهاية حكم الواثق شهدت تبدلاً في علاقة رجل الدين بالسلطة، آلت إلى فرض سلطة المعتزلة بدلاً من سلطة الفقهاء والمحدّثين التي كانت تحت رعاية المأمون والمعتصم

(٥٢) أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، ص ٥٤ ـ ٥٥.

والواثق؛ لتنتهي بمجيء المتوكّل الذي أعاد سلطة الفقهاء العلمية إلى ما كانت عليه قبل المحنة.

انتهت سنون العسل وآلت السلطة العلمية إلى المحدّثين والفقهاء، ولكن بقي الحاكم سيّداً، والقوى الأخرى تتنافس على مواقع الصدارة.

ولا يُخفى على كل دارس لتاريخ العلاقة بين رجل الدين ورجل السلطة أن يلاحظ مدى اختلاف تلك العلاقة وتعدّد صورها في التراث الإسلامي، إلا أنّ مجمل تلك العلاقة كانت لمصلحة السياسي واستعلائه على الديني، وذلك في أغلب فترات التاريخ.

فلم تنجُ التيارات والمدارس والمذاهب الفقهية المختلفة من تبعيتها للسلطة، ولم تطوّر نظريّات سياسية تستقلّ بها عن المؤسسة السياسية.

فمدرسة أهل الحديث قد اشتهرت بإنكار المنكرات الأخلاقية والبدعية والبعد المباشر عن إنكار المظالم السياسيّة، وهي تُوصَف، على الجملة، بموادعتها السياسية، قديماً وحديثاً، وعلاقتها بالسلطة السياسية علاقة متاركة مع اختلاف في مستويات تلك المتاركة ومعناها.

فمتاركة الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ لأبواب السلاطين ونهيه عن الاستعانة بهم على أصحاب المنكرات، تختلف عن غيره ممّن جاء بعده.

لقد كان لزعامة الإمام أحمد للتيار السنّي، في وقته، بعد سياسي في طريقة متاركته حدّت من قدرة السياسي على تسييس الدين، ولكنّها لم تمنع من القهر السياسي.

ومع ذلك، فإنّ ابتعاد شخصية رمزية عن مواقع السلطة السياسية، تجعل للرمزية قيمتها في التأثير الجماهيري وفي الرأي العام، في حال قرّرت تلك الشخصية مجابهة المظالم مجابهةً مباشرة من دون التفاف عليها، وتأثيرها قد يكون بالغاً في اعتدال السياسي تجاه بعض الحقوق الإنسانية؛ ولذلك جرت عدة محاولات لاستمالة زعيم أهل السنّة، في وقته، من قِبَل المتوكّل لمحاصرة رمزيته التي قد تُستغلّ في أي لحظة ولم تنجح محاولات «الخليفة»، وظلّ الزعيم السني مُتاركاً، من دون تفعيل لقيمته الرمزية في توجيه الرأي العام ضدّ مظالم بني العباس وأَطْرِهم على الحقّ أطْراً؛ وذلك كلّه، كان بسبب استحضار الفتن التي كانت في الفترة الأموية التي ارتبطت فيها مدافعة المظالم السياسية بالخروج، ورفع السلاح؛ ما دفع تيّار أهل الحديث بعامة إلى اتخاذ مواقف صلبة تجاه كل موقف ضدّ النظم السياسية، ولو كان سلميّاً؛ لتخفيف حدّة المنكرات السياسية.

علاقة المتاركة التي تحدّثنا عنها تحوّلت، في منتصف القرن الرابع وما بعده، إلى تشاركية وتشريعية، وقد بلغت مبلغاً أشدّ قرباً واحتضاناً، في منتصف القرن الخامس الهجري وما بعده، وعبّر عنها ابن البقال (ت ٤٤٠هـ)، بصورة جليّة بمقولته التي تناقلتها كتب التراث: «الخلافة بيضة والحنبليون

حضانها، ولئن انفقست البيضة عن مح فاسد»، وفي أخرى يقول: «الخلافة خيمة والحنبليون أطنابها، ولئن سقط الطنب لتهوينّ الخيمة»[٥٣].

متاركة الإمام أحمد، وإن كانت الأقلّ ضرراً على الدين من إضفاء المشروعية على الفعل السياسي، لكنّها بوجه أو بآخر لم تمنع ظلم العباسيين الذين نالوا منه أكثر من غيره، فإضفاء المشروعية على الفعل السياسي لم يكن يصاحبه تصحيح يعود أثره على استقلال الشريعة؛ لكي تقع القواعد الشرعية المستعمَلة في الضرورة والإنكار القلبي موقعها الصحيح، حيث كانت تُعطى بالمجّان، ولا ينتفِع بها إلا حكّام عصره. بل كان الإمام أحمد على الرغم من قوة موقفه العملي مقارنة بموقفه النظري، منظّراً لسلطة التغلب، خشيةَ الخروج المسلح، فقد اجتهد ـ رحمه الله ـ في تشريع سلطان التغلّب، بتنظير لم يماثله أحد على مستوى الأئمة الأربعة.

وبالجملة؛ فإن علاقة المدرسة الحنبلية بالسلطة كانت، على الدوام، إما متاركة كلية للسلطة، وانشغالاً عنها بالشريعة الفروعية ومواجهة البدع والخرافات، وإما علاقة موادعة ومشاركة في أجهزة الدولة، مع تجاهل المنكرات السياسية، وطريقة الوصول إلى السلطة.

وبصفة عامة، كذلك، لم يكن لدى أهل الحديث نزعة مقاومة أو تجربة ثرية في الاحتجاج السياسي والمنكرات

---

(٥٣) ابن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ٣/ ٢٦٣.

السياسية، لكنّنا سنجد في سيرهم مواقف موادعة للحكام ومواقف مواجهة في منكرات اجتماعية أو دينية تتعلّق بالبدع، ويمكن رؤية الصورة بوضوح؛ إذا استعرضنا سيرة ابن الجوزي، في علاقته بالدولة العباسية في زمنه، فهو خطيب السلطة المفضّل وإلى مجلسه وخطبه يتوافد الأعيان ووجهاء الدولة، وكان يوجه أصحابه إلى التلطف غاية التلطف لمن أراد نصح سلاطين بني العباس وملوكهم، ولكن نظراً إلى رمزية ابن الجوزي داخل الوسط الحنبلي فمواقفه الموادِعة أثّرت في صناعة الفكر الحكومي داخل المذهب، وما زالت بعض كلماته وآرائه يتناقلها بعض المُحابين للسلطة.

وفي دمشق، وعند دراسة سيرة عبد الغني المقدسي، نراه نموذج مواجهة مباشرة مع الدولة، يتعرّض لبعض الأذى ويصبر ويُنفى، لكنه يواصل حياته مناضلاً ضدّ بعض المنكرات البدعية والسلوكية التي يواجه فيها السلطة، إلا أنّ المقدسي كان فريداً من نوعه وفرداً في مقاومته؛ فقد عاش، في تلك الفترة، في وسط حنبلي سلبي أبى أن يتضامن معه أو يجتمع حوله، كما كان الحال مع البربهاري، الذي قاد تمرداً شعبياً ضدّ البدع مع تراخيه ضدّ مظالم الدولة.

كانت الشدّة على البدع ومنكرات الابتداع هي الأظهر، في تجربة الحنابلة في النهي عن المنكر ولم تكن تماثلها، في شدّتها، قسوة على مظالم السلاطين.

والحوادث التي حدثت في بغداد مع الأشاعرة لا تمكن مساواتها بالحوادث أو المواقف التي كانت ضدّ منكرات

السلاطين إن وجدت، التي كانت أشبه بالمواقف الفرديّة التي يتحمّل أذاها الفرد، من دون تضامن فعلي مع توجّهاته السياسية.

إذا انتقلنا إلى شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ فنراه نموذجاً أضفى على الفعل السياسي المتغلّب الشرعية بقواعد المصلحة والمفسدة وفقه الضرورات والرخص، من دون تأسيس فقه عملي شامل يخفّف من غلواء التفرّد، ويتيح للتشريعات الرقابية حقّ محاسبة السياسي، ولا سيما أنه كان معايشاً في وقته للمُلك العضوض بصوره كلها وبقهره.

يُعَدُّ ابن تيمية ـ رحمه الله ـ اليوم، وعلى المستوى النظري، المنظِّر الأول لدى الحركات الجهادية السلفية، ومنظِّر السلفية التقليدية الأول، وهما اتجاهان متضادّان في المستوى العملي، ومن الممكن أن نجعله المنظِّر الأول في الإصلاح الشوري باستقصاء كلامه في ولاية الأمة والشورى والعدل. ومع ذلك قد يعتبره بعضهم قريباً من سلوك ابن الجوزي في علاقته بالسلطة، وهي اعتبارات بعيدة، ولكنّها، لم تكن، في الوقت نفسه، علاقةً عدائيةً.

ومهما يكن، فخطابه الشعبي أو امتداده داخل المجتمع لم يكن بسبب مواقف سياسية من النظام السياسي المتغلّب، أكان وصفه عضوضاً أم جبرياً، أو بسبب مواقف عملية ضدّ منكرات التفرّد بالسلطة والغلبة، فشعبيته في دمشق تحقّقت بقوّته العلمية، ومواجهاته الفكرية، وهي التي كانت مصدر القلق من شخصيته لدى المناوئين له أو ممّن ألّبوا عليه السلطة.

ومنظومة تطبيقاته السياسية العملية تؤسّس لعلاقات وثيقة مع السلطة السياسية، علاقة تعاون وليست علاقة مواجهة أو متاركة أو مدافعة لملك عضوض أو ملك جبري، فهي لا تستند إلا إلى فقه المصالح والمفاسد وفقه الضرورات والرخص، بخلاف منظومته الفكرية التي استفادت منها التيارات السلفية كافة على اختلاف بينها في الممارسة العملية، وهي ممارسات يكفِّر بعضها بعضاً ويتهم بعضها الآخر بتهم الخروج والتبديع، وكل طائفة تستدلّ على فعلها بأقواله ـ رحمه الله ـ وتستدلّ في مواقفها العملية بمواقفه وقواعده في كتبه؛ بينما لا نرى في مواقفه العملية السياسية مواقف مدافعة صريحة للتفرّد بالسلطة، فهي علاقة كان يحاول أن يستثمرها لأجل الدفاع عن الشريعة في بعض معانيها المتعلّقة بالبدع والمنكرات التي شاعت في عصره، فرحمه الله وأجزل له المثوبة.

وبوجه عام، لم نجد لدى ابن تيمية مطالبات بإعادة الحكم الشوري كركن في شرعية الفعل السياسي، فهي نظريات في اتجاه، وتطبيقات باتجاه آخر، تضفي الشرعية على الفعل السياسي في عصره بانتهاج قواعد المصالح والمفاسد.

ولقد كان بإمكانه ـ رحمه الله ـ وهو الذي عُرف بشدة بأسه وتأثّره بشخصية عبد الغني المقدسي في ملاحقة المنكرات وصدقه في الغيرة على الإسلام، أن ينشط في تفعيل ولاية الأمة التي كرّرها في مواضع من كتبه، لكنّه لم

يفعل ولم يصدرها كتطبيق كما أصدر قواعد المصالح والمفاسد التي هي قواعد إضفائية على الواقع كما سبق، وهي تصلح كقواعد استثنائية وليست لإضفاء المشروعية الدينية والثقافية على الفعل بالقوة، ولو فعل لكان مجدِّداً سياسياً للمذهب وللفكر السياسيين الدينيين، ولأعاد للأمة فكراً سياسياً يتعاون فيه الديني والسياسي، مع الاحتفاظ لمركز الديني باستقلاليته وحماية مباشرة من سلطة الأمة.

كان ابن تيمية أمام دولة متبوعة ودين تابع وأمة تابعة، وفرد متسلّط. وبطبيعة الحال فالفقيه الذي لم يؤسّس لإعادة مجد الأمة المتبوعة، فليس أمامه بمسالك الفقه التقليدي والأقيسة التي أشار إليها ابن خلدون، إلا التنازل لتأسيس أمة تابعة، وإتْباع تنازله بمجموعة من القواعد المصلحية التي تربّي ديناً تابعاً للسلطة، يحتسب بإرادة السياسي، وتمدّه تلك القواعد بأصناف التأويل كلها وترك مواجهة مظالم السلطة، فهي نظريّات نفعيّة، تفيد الحاكم أكثر من المحكوم، وتؤول إلى بناء دين مسيّس على الأغلب، وحكم سياسي مشرعن.

أما ابن القيم فقد كانت لديه محاولات تنظيرية في **إعلام الموقعين** لجعل سلطة السياسي تابعةً لسلطة الفقهاء العلمية.

وطاعة العلماء تبع لطاعة الرسول (ﷺ)، وطاعة الحكام تبع لطاعة العلماء، فالنتيجة أن الكل تابع لطاعة الشريعة، وهي نظرية تجعل السلطة السياسية والعلمية في يد الممثِّل

والمعبِّر عن الوحي، وهم العلماء والفقهاء، فهم ليسوا حكاماً رسميين، ولكنهم في منزلة الحاكم الذي يجب أن يطاع ويستجاب لأمره؛ لأن أمره ونهيه هو أمر الشريعة ونهيها.

يقول: «فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول، فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء»[٥٤].

وفي تحقيقه لمعنى الآية الكريمة: ﴿**أَطِيعُوْا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِيْ الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ [النساء: ٥٩] يقول: «والتحقيق أن الأمراء إذا أمروا بمقتضى العلم فطاعتهم تبع لطاعة العلماء، فإنّ الطاعة تكون في المعروف وما أوجبه العلم»[٥٥]. فهي سلطة غير مباشرة كما يفسّرها الخطيب البغدادي، فالرعيّة إذا أطاعت الحاكم فإن ذلك مشروط بطاعته العلماء[٥٦].

وما ذكره ابن القيم، لا يمكن تحقيقه إلا في ظلّ وجود فقيه معصوم كعصمة الرسول (ﷺ) من الخطأ في التشريع.

فلا قيمة للرأي ما لم يَعصِم من الهوى وغلبة المصالح الشخصية التي تترصد للفقيه وغيره، فالقياس على الرسول (ﷺ) قياس مع الفارق.

---

(٥٤) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ١/ ٧.

(٥٥) المصدر نفسه، ١/ ٧.

(٥٦) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ١/ ٢٧، وأومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، ص ١٥.

وهي نظرية تتعارض مع مبدأي الشورى والمساواة بين الناس التي في جوهرها تمنع الوصاية، وتحقّق القدر الأكبر من الصواب ومجانبة الخطأ.

وهي أكثر الوسائل أماناً من الانزلاق في دواعي الهوى والأغراض والضغوط، فمقصد المساواة في الشريعة وُجدَ كي لا يتجاسر ذوو النفوذ والجاه والسلطان والمال على التفرد والولاية والوصاية، فلا تمايز إلا بالتقوى، والتقوى؛ لتمييز الأكثر تقوى؛ ليكون صالحاً لإيكال المهام إليه من الأمة، وهي المعيار الشرعي في مقابل معايير الوراثة والمناطقية والقبلية والطبقية أيّاً كان نوعها، فالولاية لا تنال بالشرف والكفاءة القبلية أو الطائفية...، فمعيارها في الأمة الوالية التقوى، فقط، حتى تُوكل إليه مهام الولاية، تحت رقابة الشعب وليس تحت ظلال السيوف.

فنظرية ابن القيم السياسية هي نظرية وصاية الفقيه على السلطة السياسية، وليست وصاية الأمة على السياسي.

وقد نبَّه الغزالي، في تحليله لعلم الفقه، على أنّ الغاية الأخروية مختلطة بغاية الفقه الدنيوية وربما غلبت الفقيه أغراضه الدنيوية، ولأن الفقه يتعلّق بمصالح الدنيا والفقهاء هم علماء الدنيا، باستثناء الأئمة الأربعة وسفيان الثوري، ولارتباطهم التاريخي بالسلاطين، فالفقيه في نظر الغزالي «يحكم بصحة الإسلام تحت ظلال السيوف»[٥٧].

---

(٥٧) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ١/ ١٨.

وههنا تساؤلات تثير الدهشة حول تجاهل فقه سنن الحكم الراشد في تاريخنا الإسلامي.

فلماذا لم تتوجه جهود كافية لتصحيح ولاية التغلّب تصحيحاً سلمياً، من دون استحضار الثورة والخروج والموانع التي تتوهّم أنّ التصحيح لا يتمّ إلا بالسلاح كما كان يصوّر في الأدبيات السنية... الفقهية والعقائدية لدى المذاهب، بقدر ما كان يحتاج إلى نظريات علمية وفقهية وفكرية تؤسس للتمييز وتوزيع السلطة بدلاً من التفرد بها، وخضوعِ الدين والمجتمع لإرادة مستبد مهما كانت تقواه وعدله، ومن ثَمّ توجيه النصوص بحسب الواقع السياسي.

لِمَ تمّ الاكتفاء بالتنظيرات الفكرية في تطبيق الشريعة، وقتال الطائفة الممتنعة التي أسّست في ما بعد لفكرين متضادّين: إما العنف لفرض قوانين الشريعة أو الصمت والتحالف والتواطؤ والخضوع للسلطة؟

لِمَ تم التنظير العملي لسلطة الأمة التي تمثّل بحق فقه الاجتماع السياسي، وبقيت مسودات وسطوراً في كتب الأئمة؟

كيف أصبحت قواعد الضرورة وفقه المصلحة أسساً وأبنيةً؛ لإبقاء الدين مستودعاً في دواوين الحكام، على الرغم من خطورة استيداعه؟

لقد حاول ابن خلدون أن يبين فقه الفقهاء السياسي في **مقدمته**، وأورد مثالاً يصلح تطبيقه على كثير من فقهاء السياسة، ففي كتاب **سراج الملوك** لأبي بكر الطرطوشي، بيّن

ابن خلدون كيف تعامل الطرطوشي في المسألة السياسية، وبدلاً من أن يتناولها بمنطق السياسي، فإنه «يبوب للمسألة، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس وحكماء الهند وغيرهم.. ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً، إنما هو نقل وترغيب شبيه بالمواعظ»(٥٨).

يرى ابن خلدون: «أن فقه الفقهاء ليس من علم السياسة في شيء، فهو منهج يقوم على رد أمور السياسة رداً تحكمياً إلى نصوص قارة مجردة، ويرى أن العلماء من بين البشر أبعد الناس عن السياسة لأنهم يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن ولا تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يتفرّع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك، كالأحكام الشرعية فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة»(٥٩)، في مقابل ذلك يطرح ابن خلدون نظريته السياسية القائمة على فقه الاجتماع السياسي أو كما يقول: «العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال..»(٦٠).

(٥٨) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٦٦، وأومليل، المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٥٩) المصدران نفسهما، ص ١٠٤٦، وص ١٤١ على التوالي.

(٦٠) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٤٥.

والمستبدّ مهما يكن فهو ينفِّذ الشريعة ويطبّقها؛ لقناعته وليس لأنّ الأمة المسلمة حافظة للشريعة.

فمن يتحدّث عن سلطة الشريعة ووجوب خضوع الأمة وانقيادها لها، كان يجب عليه ألا يستغرق في تأسيس وتصدير التأويلات التي لا تبني سوى دين قهري على يد سلطة قهرية، فلا معنى للاستبداد سوى قهر الناس على طاعته والخضوع له، وكل تأويل فهو في مصلحته، فلا أحقية لمن يؤوِّل بقاء سلطة الفرد ويسوِّغها بمبررات دينية أن يتحدَّث للناس عن إلزامية الشريعة والانقياد لها؛ لأنه باستدامة فقه الظروف يُشرِّع، من حيثُ لا يحتسب، انقياداً قهرياً للحاكم يجعله مستميتاً؛ لبقاء هذا الفقه الذي يبقيه سيداً ويبقي الشعب عبداً.

يعتقد الفقيه أن تشريع الانقياد الجبري للحاكم يحقق، في الوقت ذاته، انقياداً للشريعة، ولا يمكن الجمع بين انقياد للحكام وطاعة جبرية لهم، وانقياد للشريعة والتزام وتطبيق لها، في الوقت ذاته.

فإمّا شورى وإما جبرية، وإما قيماً كليةً تعبّر عن كنه الشريعة بولاية الأمة، وإما قيماً جزئيةً تحت ولاية تغلّب وسلطة جبرية تعبّر عن تطبيق جزئي في مربع صغير، يرسمه الحاكم ويحميه فقيه السلطة.

الولاية الجبرية ليست سوى موافقة الحاكم المستبد

وطاعته، ولا معنى لاستبداده لو أمكنت مراقبته ومحاسبته ورفض أمره تحت رقابة الشعب.

فتأويلات طاعة الحاكم القاهر لا تعود إلى مصلحة الشريعة فهي لمصلحة الحاكم الغالب؛ لأنها تبقيه أطول مدة، وتقصر الشريعة على مراداته، ولا سبيل إلى مراقبته، والتأويلات تمنع من محاسبته خشيةَ الفتنة، وتُشرع القوانين التي تمنع نقده في العلن، وتعاقب من يعترض على حكمه، وتشرِّع المؤسسة الدينية التي يرعاها الحاكم أفعاله كلّها، وتضع لها التأويلات والمخارج، فماذا بقي للشريعة؟

وما شكل الانقياد الذي يريده المدافعون عن سلطة الجبر والقهر؟

وعن أي نفوذ للشريعة يتحدّثون؟ وهم يجمعون النصوص والآثار التي تبقي نفوذ الحاكم أبدياً؟ وتعتبر كل نقد عام له فتنةً؟ وشَقاً لعصا الطاعة، ودعوة إلى التحريض على حكمه!

فإذا مُنع نقده، واعتبر الاعتراض عليه فتنةً، ولا قدرة لأحد على محاسبته، ولا سبيل إلى الرقابة على فعله، وسُيِّدت أحاديث الطاعة ونصوص الصبر على الجور والظلم، واعتبرت النصيحة السرية والفاكسات والعرائض والبيانات الوسيلة الوحيدة المجدية في الإنكار، واعتبر دعاة المطالبة بالتحرّر من ربقة الاستعباد وتحقيق قيم الإسلام السياسية، خوارج ومبتدعة، يساقون إلى القضاء؛ لإصدار أحكام

وصكوك تُسمَّى أحكاماً شرعية، فهذه لا يمكن أن تكون سوى حالة استسلام تامة لإرادة الحاكم القاهر، ويصبح الكلام عن سيادة الشريعة لغواً وتعبيراً عن فقه إرجائي يقول ما لا يفعل، ويفعل ضدّ ما يقول، تحت ذريعة فقه الضرورات والرخص، فلا حقيقة للشريعة سوى أنها مجموعة أحكام جزئية، تستغرق جهد الفقيه والداعية والواعظ، وتُشغَل بها الأوقات والبرامج.

إن تراثنا الإسلامي بكل ما فيه من صور حضارية مشرقة، لن نعثر فيه على صورة يتضح فيها التوازي بين الديني والسياسي أو صورة تسمح بالقول بتغلب إرادة الأمة على ولاية المتغلب، فالجميع ينتظم في الصورة نفسها، والجميع تحت طغيان حكم التغلّب، والجميع تحت رضا العلماء، بالتنازل لمصلحة قوة الشوكة التي كرّست طغيان الفرد.

حتى الأسماء المعدودة في قائمة الفلاسفة وبعض المتكلّمين الذين تلقَّوا بعض المفاهيم السياسية من المدرسة اليونانية، وليس الفارسية كما في حالة ابن المقفع، وعُرِفَ بعضهم بالدعوة إلى المدن الفاضلة، كانوا تابعين مقرّبين من دواوين السلاطين، فالفارابي والكِندي وابن سيناء والغزالي وابن رشد كانوا في إهاب السلطة الحاكمة، فالكِندي مقرب من المأمون والمعتصم، وابن سينا وُلِّي الوزارة غير مرة ولم يكن سياسياً ناجحاً، وكان الغزالي مبجَّلاً لدى سلطان العصر، وربط نفسه بالحاكم ملتزِماً بأن

يدافع عما يطلب إليه الدفاع عنه، ومتصدياً لما يأمره بالتصدي له، وابن رشد كبير القضاة[٦١].

ثانياً: البنية التشريعية للاستبداد

توطئة

لو أن رجلاً اعتدى على حق عام من حقوق الناس فاستأثر به لنفسه، وامتلكه بالقوة الجبرية، زاعماً أنه يريد الحق والعدل أو يريد ملكاً وسلطة، فهو في نظر المشرعين كلهم قد ارتكب جرماً وإثماً عظيماً.

إلا أنّ المشرعين وخشيةَ وقوع فتنة ومفسدَة كبرى وخروج الناس عليه بالسلاح؛ لاسترجاع الحقّ بالقوة، قاموا بتقنين العلاقة مع المعتدي ومن معه؛ حفاظاً على الأرواح...

فمَنَعوا استرجاعَ الحقّ بالقوة، وقالوا ما أُخذ بالقوة لا يعود بالقوة! والمعتدي صاحب شوكةٍ ودعوى.

ثمّ طلبوا النصوص الشرعيّة والآثار عن السلف والقواعد والمصالح والمفاسد؛ لتأييد مبدئهم؛ فصرفوا بعض الآثار؛ للدلالة على جواز استيلاء المعتدي على حق عام والتصرف فيه كحق له... إلخ؛ فاستشهدوا ببعض الآثار وصرفوا

---

(٦١) انظر: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ٥١.

دلالتها؛ لتدل على استئثار أبي بكر وعمر بحق عام من دون مشورة الأمة.

وتصرفوا في بعضها للدلالة على عدم جواز مقاومته، بالخروج على المعتدي بالسلاح؛ لما في ذلك من الفتنة والمفسدة الأشد.

ثم تحصّلت لهم نتيجة هامة؛ فقننوا حقّ المعتدي الكامل في بقاء الحق له وفي ذريته حتى يرث الأرض ومن عليها، أو يأتي غالب آخر فيتغلّب، فينتقل من معارض خارجي مبتدع ضالّ إلى صاحب حق! ولا يجوز التعامل معه كمعتدٍ، فالواقع يحفظ حقّه في السلطة.

ولإحكام الباب قاموا بتحديد وسائل الممانعة وحصرها بالنصائح السرية، أو بما معناها. وقنّنوا عدم جواز مقاومته بالنقد العلني أو بالوسائل السلمية، فذلك خروج باللسان له أحكام الخروج المسلح، واعتبروا من خالف أو عارض مبتدعاً ضالاً خارجياً منتهجاً منهج أهل التكفير، ويجب أن تُحقَّق فيه مناطات نصوص الخوارج كلها.

لم تتوقف آلة التشريع بل قامت بتشريع الكفّ عن المطالبة بجميع الحقوق الأخرى، وطلبها في الدار الآخرة. فالمطلوب من الضحيّة، في علاقتها بالمعتدي، واجبات فقط من دون حقوق.

ثم قنّنوا، بعد ذلك، تجريم المطالبة بالحق؛ فاعتبروا المطالبة بالحق فتنة ومنازعة لأهله، وخروجاً على حقّ

المعتدي في استئثاره بالحق العام، وهي توجب معاقبة من يحاول استعادة الحق لأهله ثمّ أدرجوا جميع ما سبق تحت منهج الحق والعدل، وأسمَوْه منهجَ السلف، وطريقةَ أهل السنّة والجماعة.

لم يكتفوا بذلك بل اعتبروا كل طريق آخر طريق ضلالة لا يثمر صلاحاً أو إصلاحاً، بل لا يثمر إلا الفتنة والفساد، فمن ابتغى الصلاح بغير طريقة أهل السنة وأهل الحق والعدل؛ فهو يسلك مسالك أهل الضلال والخروج.

هذه لمحة مختصرة عن تشخيص حالة البناء التشريعي للاستبداد وما آل إليه.

١ ـ بنيان الاستبداد

بنيان الاستبداد بنيان مرصوص، وجذوره ضاربة في عمق التاريخ، حتى صار عقيدة وفقهاً وكتباً ومنابر وجامعات ودور نشر، ووزارات تشرف على بنيانه، وعتاد ديني متكامل بكل أنواع الأسلحة؛ لمواجهة بدائل الاستبداد والملك العضوض.

لم يدّخر المستبد وسيلة أو فكرة تشيّد بنيانه وترصّ صفوفه، إلا وأولاها العناية، وفتح لها الخزائن والأموال، معتمِداً على جهازه الأمني والاستخباراتي في القمع والاضطهاد والاعتقال والتعذيب، وعلى جهازه القضائي وهيئات التحقيق في تغطية جرائمة وقمعه باسم الشرع، وجهازه الإعلامي لإلباس الباطل لَبوس الحقّ، ودرعه الديني الضخم في الأدلجة والتدجين.

ولأنّ بنيان الاستبداد بالمكون الديني هو الأشد قهراً وفتكاً وتشويهاً للإسلام، فقد آثرتُ تخصيصه في هذا المبحث بالحديث؛ إسهاماً في مواجهة دول التغلب والملك الجبري والعضوض التي زاحمت الله تعالى في وحدانيته الكلية المطلقة، ومحاولة في كشف تأصيلاته المنسوبة إلى الشرع بمنثورات عقدية وفقهية، وبقواعد المصالح والمفاسد، حتى استتم في طوله وعرضه، وأصبحت دول القهر والاستئثار وحكم الفرد الجبري نظاماً تشريعياً مقنّناً باسم الله والرسول (ﷺ)، يُنسب إلى الإسلام وأهله ويتفاخر مشرّعوه بمرجعيته السلفية، وتأطيره بمنهج أهل السنة والجماعة، **فتشوهت صورة الإسلام العامة، وبدأت الأجيال تحصد ثمار الدين وهو يُدال بيد مستبد حوّلَه إلى شريعة سلطوية إكراهية، فاختفت منه معالم الرحمة واليسر.**

٢ ـ بناء المشروع الاستبدادي بالتأصيلات الشرعية (نصوص من القرآن والسنة ـ تأصيل عقدي ـ آثار عن السلف ـ قواعد فقهية ـ قواعد مصالح . . .)

لقد تمّ التأصيل والتشريع والتكوين، وتنظيم مشروع الاستبداد على نحو يصعب الوصول إلى أبراجه الشاهقة في البنيان والتراص، بل يصعب التصدّي له ما لم تتعاضد له الجهود الفكرية والشرعية؛ للإشهار به وتعريته مهما كان الثمن الذي سيدفع.

ولقد حاولتُ، في هذا المبحث الموجز، رصد البنية التشريعية فكانت المحاولة على النحو الآتي:

أ ـ صرف نصوص القرآن والسنة

التي أمرت بالطاعة والجماعة والصبر على جور الحاكم... من إمكان تأويل تلك النصوص في كيان شوري أو ظرفية استثنائية أو تحكيمها بقيم الإسلام العليا القطعية في العدل والتحرر من الظلم.. ـ إذا لم يمكن حملها على الظرفية المؤقتة ـ إلى إطلاقها في كيانات استبدادية دائمة لا تقدّر بقدرها.

ومما تمّ صرفه وتوجيهه من النصوص قول الحق تعالى: **﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾** [النساء: ٥٩] وقوله: **﴿... وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾** [النساء: ٨٣] فالآيتان صُرِفتا في تشريع الملك العضوض، الملك الذي يتولّى فيه فرد يُسمى بوليّ أمر، ولم تُصرف دلالة الآيتين في سلطة يكون الحكم فيها للأمة، والتي جاء التعبير عنها في الآية بأولي (في صيغة الجمع).

أما النصوص النبوية فقد كانت ساحة التشريع الكبرى في منظومة الاستبداد التأصيلية. وكان من أهم التأصيلات التي تمّ تداولها على نطاق واسع في ساحات التشريع، وصرفها للدلالة على غير وجهها، الحديث المرفوع كما في **المسند**: «إنه سيكون عليكم أمراء وترون أثرة، قالوا: يا رسول الله فما يصنع من أدرك ذلك منا؟ قال: أدّوا الحقّ الذي عليكم وسلوا الله الذي لكم».

فمن الأئمة وبعض أهل العلم، قديماً وحديثاً، من صَرف معنى الحديث في معنى: حرمان الأمة من حقوقها، وتكليفها بالواجبات فقط.

وهو أمر لا يستقيم مع قطعيات الشريعة التي ضمِنت كرامة الإنسان وصيانة حقوق الجماعة بإيجاب الحقوق والواجبات معاً، وإلا فلا معنى للتكريم واختصاص الإنسان بالعقل والكرامة، إن كان المطلوب منه واجبات يؤدّيها إلى الملأ، وحقوق ينالها في الآخرة!! فيصبح المعنى لا حقوق للشعب وللأمة في الدنيا، وإنّما الحقوق خالصة للفرد الذي له الحكم المطلق، أما حقوق الأمة فلا سبيل لها إلا في الآخرة وعند ملاقاة النبي (ﷺ)، على الحوض كما جاء في بعض الروايات!

ولست، هنا، في معرِض الردّ التفصيلي على الاستدلالات التي تنحو منحى الاستسلام المطلق لظلم الحاكم وطاعة الملأ، وعدم منازعة الأمر أهله؛ اكتفاءً ببعض الوسائل التي لا تقيم عدلاً ولا تغيّر الطغيان. ولكن للإشارة فقط: فمن حمل الحديث على هذا المعنى؛ فهو معنى لا يمكن أن يتلاقى مع أصول الشريعة في دفع الجور وحماية الحقوق العامة والخاصة وردّ المظالم، ومن قَصَرَه على معنى من معاني الصبر المجرد في الأحوال الطبيعية كلها، وفي تشريع الواقعية السياسية الممتدّة فهو يصرف معناه إلى شناعات عظيمة لا تليق نسبتها إلى أصول الدين ومقاصده العليا. فالصبر الذي لا يثمر عملاً أو لا يقود

إلى مدافعة أو يغيّر واقعاً هو استسلام وخنوع وخضوع ورضا بالعبودية، ويضادّ مفاهيم التوحيد التي تحارب الطغيان البشري وتواجه الملأ في قصورهم وفي ميادين التحرير.

فليس في منطق الشريعة أو قانونها: صبرٌ على جور دائم لا ينقطع أو توبةٌ من الذنوب وتضرّع وسكينة ترفع الظلم!! من دون بذل سبب عملي ـ كما يرى الحسن في ما رواه عنه أبو أيوب السختياني قال: «كان الحسن يقول: إنما هو نقمة، يقصد الحَجّاج، فلا تقابَل نقمة الله بالسيف، وعليكم بالصبر والسكينة والتضرع»[٦٢] ـ أو ردٌّ على التغريب الفكري والسلوكي يكون سبباً في الفرج وتبدّل الأحوال ـ من دون عمل صريح ـ في فساد الملأ والساسة بأعينهم كما هي سنة الأنبياء والمرسلين! ومن وجّه الأحاديث وقَصَرَها على معنى من معاني الصبر الذي يستسلم صاحبه لطغيان الحكام وأثَرتهم من دون عمل ومن دون مقاومة لأطرهم على الحق أطراً، بل وتغيير سياستهم أو تغييرهم بالكلية، فهو يميت وحدانيّة الربّ في نفوس المدعوين؛ ليحيي تبعية جامدة لوحدانية الحاكم.

ومن الشواهد صَرْف حديث النبي (ﷺ) في **صحيح مسلم**: «من أطاعني فقد أطاع الله... ومن يطع الأمير فقد

---

(٦٢) أبو الفداء عماد الدين بن إسماعيل بن كثير، **البداية والنهاية**، ٩/ ١٣٥.

أطاعني..»، إلى طاعة الحاكم المستبد وتشريع ملكه العضوض، ولم يُحمَل الحديث على المقصود منه وهو طاعة أمير الجيش، كما في الرواية الأخرى في **صحيح مسلم** والتي توضح مقصود الرواية الأولى وهي: «ومن يطع أميري فقد أطاعني، ومن يعص أميري فقد عصاني». ومن الشواهد حديث: «من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجةَ له»، وحديث: «ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية» (رواه مسلم). وهذه الشواهد وغيرها الكثير تُصرف إلى طاعة الملكين العضوض والجبري، وإلى إمامة المتغلّب من دون نقاش أو تردد، وتورَد كأدلة بأن النبي (ﷺ) أمر بطاعة الجبّارين والقهارين والمعتدين على حقّ من حقوق الأمة، وهي شناعة يرتكبها مشرِّعو الاستبداد، يستشهدون بها على مقاضاة كل من حاول نقد الحكم المطلق.

وقد روى مسلم في **صحيحه** أحاديث كثيرة بعناوين مختلفة؛ تمّت الاستعانة بها لدى المشرّعين في بناء الحكم الاستبدادي، فقد روى ـ رحمه الله ـ بعضها في باب «وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية»، وروى بعضها في باب «الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول»، وروى بعضها في باب «الأمر بالصبر عند ظلم الولاة واستئثارهم»، وروى بعضها في باب «في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق»، وروى بعضها في باب «وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال، وتحريم

الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة»، وروى بعضها في باب «حكم من فرّق أمر المسلمين وهو مجتمع»[٦٣]. ومن تلك النصوص:

حديث: «من كره من أميره شيئاً فليصبر»[٦٤]، وحديث: «من خلع يداً من طاعة، لقي الله يوم القيامة لا حجة له»[٦٥]، وحديث «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره»[٦٦]، وحديث: «إنكم ستلقون بعدي أثرة، فاصبروا»[٦٧]، وحديث: «إنه يستعمل عليكم أمراء، فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: يا رسول الله ألا نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلوا»[٦٨]، وحديث: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم، قيل يا رسول الله: أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه، فاكرهوا عمله، ولا تنزعوا يداً من طاعة»[٦٩]، وحديث: «إذا كان

---

(٦٣) عطوان، **الفقهاء والخلافة في العصر الأموي**، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٦٤) الحديث رواه مسلم، ٣/ ١٤٧٧.

(٦٥) الحديث رواه مسلم، ٣/ ١٧٨.

(٦٦) الحديث رواه مسلم، ٣/ ١٤٦٩.

(٦٧) الحديث رواه مسلم، ٣/ ١٤٧٣.

(٦٨) الحديث رواه مسلم، ٣/ ١٤٨٨.

(٦٩) الحديث رواه مسلم، ٣/ ١٤٨١.

الإمام عادلاً فله الأجر وعليك الشكر، وإذا كان جائراً فله الوزر وعليك الصبر»[٧٠].

ومن التأصيلات المهمة في استبقاء الاستبداد طويل الأمد، الاستشهاد بحديث: «إلا أن تَرَوا كفراً بواحاً». فهل الهدي النبوي ومنطق الشرع، يجيز فعل الفواحش والمنكرات وانتهاب ثروات البلد وفعل أشد الموبقات بالشعب؛ فيسمّى من يفعل بالأمة تلك الأفعال الشنيعة كلها حاكماً شرعياً له حقّ الطاعة ولا يجوز الخروج عليه؟

في شريعة الاستبداد كان بعضهم يعتقد أن ولايتي حسني مبارك والقذافي كانتا ولايتين شرعيتين، وما فعله الثوار يُعَدُّ خروجاً على طاعة ولي لأمر. ولا غرابة في ذلك فمن شرّع لولاية بريمر على العراق، فمن باب أولى أن يشرّع لأعتى دكتاتور ما لم يظهر الكفر البواح!

تُرى من ذلك الدكتاتور الجاهل الأحمق الذي سيُظهِر كفراً بواحاً، وفي مقدوره أن يفعل ما يشاء ويبقى في الحكم، بضمانات دينية تصرف معاني النصوص وتسوقها إلى غير مناطها ولا توازن بينها وبين بقية نصوص الشريعة؟!

هل في التاريخ دكتاتور كان له أن يفعل ما يشاء من

---

(٧٠) شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، ٦/ ٣٤. وقد ورد عن ابن عمر.

الفواحش والمظالم، وضمنت له المؤسسة الدينية بقاءه في الحكم؛ لأنّه لم يعلن كفره بالله؟!

هل كان في تاريخ البشرية حاكم وضعَ يدَه على الثروة كلّها، وتصرّف فيها كما يتصرّف كلّ مالك في ملكه، وسخّر نصف الشعب لخدمة أمنه، واقتطع نصف الأراضي لإشباع شهوته، ولم يبق في شعبه مواطن إلا وقد ناله من مظالم حكم الطاغية ما ناله، ولم يبق من الفساد إفساد إلا وللطاغية يد في طوله وعرضه! أيعتبر حاكماً شرعياً؛ لأنه لم يعلن كفره بالله؟ ولأن هذا الطاغية الشرعي! بنى المساجد وطبع كتب العقيدة الخالية من منهج الأنبياء في مواجهة الملأ، . . . فقد حرّم على شعبه المساس بجنابه، ووجب عليهم طاعته، بل واعتبرت طاعته من طاعة الله ورسوله، بل من أجل القربات وأنفع الطاعات، ومن رأى غير ذلك فعل ذلك فقد ارتكب مفسدة أشدّ؟!!

ب ـ التأصيل العقدي للتغلّب والملك العضوض

وإبقاء السلطة في يد الحاكم كحقّ من حقوقه. جاء عن الإمام أحمد قوله: «ومن غلب عليهم بالسيف، حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، فلا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً براً كان أو فاجراً»[٧١].

وهو نصّ لا علاقة له بالخروج على الإمام الجائر، بقدر

(٧١) ذكره أبو يعلى في: **الأحكام السلطانية**، ص ٢٣ ـ ٢٤.

علاقته بالتأصيل العقدي لشرعية التغلّب، وأنّ القهر والغلبة والملك الجائر العضوض سبب لانعقاد الإمامة، وأن من يرى غير ذلك فإيمانه بالله واليوم الآخر في خطر عظيم.

وأورد أبو يعلى كذلك في **طبقات الحنابلة** عن الإمام أحمد قوله: «ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين، وقد كان الناس اجتمعوا عليه، وأقرّوا له بالخلافة، بأي وجه كان بالرضا والغلبة، فقد شقّ هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله. فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية. ولا يحلّ قتال السلطان ولا الخروج عليه لأحد من الناس، فمن فعل ذلك فهو مبتدِع على غير السنّة والطريق»[(٧٢)].

والشاهد قوله: «بأي وجه كان بالرضا والغلبة»، فمن المعلوم أن اجتماع الناس على إمام لا يكون إلا برضاهم واختيارهم، وهو من تنطبق عليه النصوص في الخروج، وترك مغالبته بالسيف وهو جائر، لأن من اجتمع الناس على الرضا بحكمه فجار وبغى واتبع هواه، فلا يستحيل عليهم خلعه باجتماعهم على خلعه، كما اجتمعوا على الرضا به من دون سيف وسلاح، فأيّ حاجة إلى العنف والخروج المسلّح وهم أكثر عدداً وقوة؟ فلا شك في أن طريق العنف في هذه الحالة أشدّ ضرراً، ولو استُعمِل ضدّهم السلاح فهو من ابتدأ الخروج عليهم.

---

(٧٢) أبو يعلى، **طبقات الحنابلة**، ١/ ٢٤٤.

أما الإمام الذي جاء بغير رضا، فهو المتغلّب، وهو من وردت الأحاديث الصحيحة باعتبار تغلّبه ملكاً عضوضاً وملكاً جبرياً، وهو من لا ينطبق عليه ما ذكر من النصوص التي في الخروج والخوارج، فالتكييف لا ينطبق إلا على من خرج على الأمة بسيفه، أما من خرج من الأمة على من خرج عليها، فكيف تُساقُ في حقّه أحاديث الخروج على الجماعة، والخروج على الحاكم المتغلّب ومن أرادها كسروية؟! حتى وإن كان الخارج على المتغلّب بالسيف خاطئاً ولا نتفق معه في استعمال السلاح، فلا يُسمى فعله خروجاً، ومن صرف النصوص وحقّقها في مثل تلك الحالة فهو يسوق النصوص في غير ما سيقت له.

وقد كثرت الرواية عن أئمة السلف في النهي عن الخروج على الحاكم الجائر (لا فرق بين المتغلّب وغير المتغلب)، وجعل ذلك منهج أهل السنة، واعتبار ما عداه منهج أهل البدع والخوارج. وهي آثار كثيرة، تُروى في طاعة السلطان الجائر، والكفّ عن طاعته في غير جوره، واعتباره إماماً وإن تغلّب وقهر الناس بالسيف، فالخروج عليه منهج أهل البدع. ونتيجة هذه الآثار: شرعية التغلب الدينية والسياسية، وشرعية طاعة الجائر، وتبديع الخارج عن طاعته.

يقول ابن تيمية: «إن المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف وإن كان فيهم ظلم، لأنّ الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد

الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة فيدفع أعظم الفَسادين بالتزام الأدنى»[٧٣].

وهو نصّ يكثر الاستشهاد به؛ في اعتبار من ناوأ الملك الجبري والحاكم المتغلب.. خارجاً عن منهج أهل السنة.

وقال ابن المديني رحمه الله: «... ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين وقد اجتمع عليه الناس فأقرّوا له بالخلافة بأي وجه كانت برضا كانت أو بغلبة فهو شاقٌّ هذا الخارج عليه العصا، وخالَف الآثار عن رسول الله (ﷺ)، فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية. ولا يحل قتال السلطان ولا الخروج عليه لأحد من الناس، فمن عمل ذلك فهو مبتدع على غير السنة»[٧٤].

وقال ابن المنذر رحمه الله: «ذكر الأمر بطاعة السلاطين وإن جاروا في بعض الأحكام، خلاف الخوارج ومن رأى مثل رأيهم في الخروج على الأئمة».

فالأغلب إيراد تلك الآثار للاستدلال بها على كيانات سلطوية جبريّة متغلّبة، وليست في حاكم جاء بالشورى ثمّ جار في حكمه.

فالآثار التي تورَد عن الأئمة ليست في الصبر على إمام جَارَ وظلم؛ بسبب اجتماع الناس عليه واختيارهم له ورضاهم

---

(٧٣) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، **منهاج السنة**، ٢/ ٨٧.

(٧٤) اللالكائي، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، ١/ ١٦٧ ـ ١٦٨.

به فقط، بل هي لا تفرّق بين من جاء بالرضا والاختيار ومن تغلّب كما جاء عن الإمام أحمد وتناقله عنه بعض الأئمة.

ج ـ الاستناد إلى الإجماع لترسيخ طاعة الحاكم المتغلّب

والتغلّب هو الملك العضوض والملك الجبري، واتّباع سنن فارس والروم؛ فبعد أن جاء الإسلام مبشِّراً بزوال مملكتي كسرى وقيصر، فإذا بها تعود، وتشرَّع بالإجماع، مصداقاً لما نبّه عليه (ﷺ) من عودة سنن من كان قبلها كما سيأتي في الوقفات.

وقد حكى الإجماع الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله تعالى ـ فقال:

«الأئمة مجمعون من كل مذهب على أنّ من تغلَّب على بلد أو بلدان، له حكم الإمام في جميع الأشياء، ولولا هذا ما استقامت الدنيا، لأنّ الناس من زمن طويل، قبل الإمام أحمد إلى يومنا هذا، ما اجتمعوا على إمام واحد»[٧٥].

ويقول الحافظ بن حجر في الإجماع على طاعة المتغلب: «وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلّب، والجهاد معه، وأنّ طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء، وتسكين الدهماء»[٧٦]. واللازم من الطاعة الإقرار بشرعية ملك التغلب، فالوسائل التي

---

(٧٥) عبد الرحمن بن قاسم النجدي، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ٧/ ٢٣٩.

(٧٦) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ٧/ ١٣.

جرت لاستبقاء تغلبه تدلّ على تشريع حكم التغلّب.

وبذلك تمّ حسم مشروعية بقاء الملكين العضوض والجبري وملك الطائفة والطبقة والفرد الواحد الذي لا شريك له في الحكم، بالاستناد إلى الإجماع على طاعة المتغلّب وطاعته إذا جار وظلم! خشيةَ الخروج المسلّح بالسيف، وهو تقنين ابتدأ بالخوف من العنف المسلح، وانتهى إلى مفسدة عظمى بإبقاء حالة التغلّب والملك العضوض ممتدّة عبر الزمان والمكان، وأكسب الأنظمة الاستبدادية شرعية دينية وسياسية.

د ـ تفكيك المفاهيم والقيم الشرعية وإعادة تركيبها

فالشورى العامّة يُعاد تركيبها لتقتصر على أهل الحلّ والعقد، وأهل الحلّ والعقد مصطلح تمّ استحداثه ليكون بديلاً من الإرادة الجماعية. وهم فئة يختارها الحاكم بمزاجه وبأهوائه من دون قيد أو ضابط سوى ضابط الولاء قبل الكفاءة؛ فيعطي لهم حقّ البيعة من دون سائر الناس، ومن الجائز أن تقوم بخمسة أفراد أو أقلّ. **يقول القرطبي**: «**فإن عَقَدَها واحد من أهل الحل والعقد فذلك ثابت ويلزم الغير، ودليلنا أنّ عمر عقد البيعة لأبي بكر فلم ينكر أحد من الصحابة ذلك**»[٧٧].

لم يتوقف الأمر عند هذا الحدّ من التفكيك بل تمّ إفراغ الشورى من معنى الإلزام، وجعلها شورى اختيارية، فإن استشار المتغلّب فلا تلزمه المشورة، ولكي تتمّ العملية بغطاء

---

(٧٧) **تفسير القرطبي**: قوله تعالى إني جاعل في الأرض خليفة.

علمي، قامت آلة التشريع الفقهية باستحداث خلاف فقهي في الإلزام وعدمه، واستحداث فروق بين الحاكم المجتهد وغير المجتهد. . .

ولتأكيد الدعوى يتمّ الادعاء بأن خلافة أبي بكر وعمر تمت من دون مشاورة الأمة، وتمّت في ظلّ غياب مجموع الناس، مع تجاهل تامّ لما صحّ عن عمر **وقوله: أيما رجل بويع له دون شورى المسلمين فلا بيعة له.**

هـ ـ الارتكاز الممنهج على الفتنة، وتوحيد معناها في نطاق التداول السياسي والسلوكي

فكل فعل تصدّى للملكين الجبري والعضوض بغير الوسائل التي تمّ حصرها في المناصحة السرية للحاكم المعتدي على حقّ الأمة؛ فهي وسائل فتنة تستوجب عقوبة من دعا إليها، ورميه بأوصاف ذات بعد عقائدي، ويظهر التعليل بالفتنة في ساحات القضاء التي يفترض فيها التدقيق في الألفاظ والتعليلات، إلا أنّ اختراق الجهاز الأمني للعقل القضائي، وقابلية القضاة لذلك، بسبب النشأة والتربية في المحاضن التي تربّي على الخنوع، أدّيا إلى أن يكون كل ناشط سياسي وحقوقي مهدّداً بقضاء نصف عمره خلف القضبان، بدعوى إثارة الفتنة ضدّ ولي الأمر المتغلّب.

و ـ استثمار القواعد الفقهية في بناء مشروع الاستبداد

كقاعدة فتح الذريعة بتحليل المحرّمات الانتهاكية؛ لتحقيق مصلحة سيادة حكم التغلّب وملك العسف والجبر، حتى

صارت مصلحة الأمن لا تتحقق إلا بالجور وبالبطش وتكسير الجماجم، وليس بحماية العدالة، كما تمّ استثمار قواعد المصالح والمفاسد في تعظيم مفسدة تغيير الحاكم بالسيف والقتال، كقاعدة أهون الشرين وأقلّ الضررين، فمفسدة جوره وظلمه وقهره وتسلّطه وخروجه على القيم السياسية الشرعية، وفرضه القيود على الحريات العامة والخاصة واستئثاره بالثروة وقوامته على الدين والدنيا وعبثه بالقوانين والقضاء وتعطيله للأحكام والتشريعات وسجنه لآلاف الأخيار والمصلحين... وانتهاكات حقوق الرجال والنساء والشباب والأطفال... أقلّ من مفسدة تغييره وإبداله وجعل الأمّة مصدر السلطة. وهي قواعد تمّ استثمارها في داخل البناء التشريعي لمشروعية الاستبداد، فعلاوة على التشريع الباطل للتغلّب، تمّ استعمال قاعدة أقلّ المَفسَدَتين «خاصة» بجانب النقل عن الأئمة في تشريع بقاء المستبدّ ظالماً جائراً متصرفاً في رقاب رعيته، وأطرهم وجبرهم على طاعته من دون اختيارهم أو رضاهم، واعتبار أكثر المقاومات السلمية والمسلحّة فتنة وخروجاً عن منهج أهل السنة والجماعة، واتباعاً لمنهج الخوارج والمبتَدِعة، يوجب ذلك تعزيره، وقتله واعتقاله ومحاكمته وعزله عن المجتمع وإبعاده من عمله وتشويه سمعته، وممارسة صنوف التعذيب وسياسات التجويع ضدّه.

ولم يقتصر البناء التشريعي للاستبداد في قتال الفتنة والخروج المسلّح فقط، بل أضيف إليهما الخروج باللسان، وتبديع وسائل المقاومات السلمية وتحريمها، كالمظاهرات

والاعتصامات والعصيان المدني والإضرابات العامة التي تُعدّ الوسائل الوحيدة التي يمكن الاتفاق على مشروعيتها فاعتُبِرت من جنس وسائل الخروج المسلّح، وخروجاً على طريقة أهل السنة ومنهج السلف في النصيحة، ومناقضة لمنهج الله ورسوله، ومحادّة لمنهج الفرقة الناجية وأئمة الدين، ومعارِضة لنصوص الصبر على المستبِدّ الظالم ولو كان ظلمه ظلماً مطلقاً.

ز ـ التهويل والمبالغة والتخويف من الخروج المسلّح وممانعة السلطان الجائر

جاء عن الشعبي قوله: «يأتي على الناس زمان يصلّون فيه على الحجّاج». وقال الفضل بن دكين الكوفي: قال الشعبي: «والله لئن بقيتم لَتمَنَّون الحجّاج»[٧٨]. أي تتمنّون الظلم والتسلط والهيمنة!

ح ـ تصدير حقوق الحاكم، وتغييب حقوق المحكوم

لقد قامت آلة التشريع السلطانية بحفظ كامل حقوق الحاكم وحماية سيادة الحكم الشمولي، وتجاهلت حقّ الأمة في المشاركة السياسية وحقها في حماية حقوقها، وحقّها في تداول السلطة، وحقّها في توزيع السلطة حتى لا تبقى سلطة تعلو ولا يُعلى عليها.

تمّ ذلك بوسائل مختلفة منها: نشر كتب الأحكام

---

(٧٨) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ٩/ ١٣٥.

السلطانية وتدريسها وترديد مفاهيمها في اعتبار الشعب رعاعاً وهمجاً، والملوك فوق الأوصاف البشرية.

وقد عقد الماوردي في كتابه **نصيحة الملوك**، في الباب الثاني «فضائل الملوك وعلو مراتبهم»، فقال: «ثمّ فضل الله جلّ ذكره الملوك على طبقات البشر تفضيل البشر على سائر أنواع الخلق وأجناسه...»، وفي موضع آخر يقول: «السلطان ظلّ الله في أرضه لأنّ من حقه أن يحتذي مثاله فيها، ويحيي رسومه في سكانها»، أما الشعب في نظر الماوردي، فهم كالبهائم التي يسوسها الراعي فقد اعتبر أن سبب تسمية الملوك بالرعاة «تشبيهاً لهم بالرعاة الذين يرعون السوائم والبهائم» وسبب تسمية الحكماء للملوك بالساسة، «لأن محلّهم من مسوسيهم محلّ السائس ممّا يسوسه من البهائم والدوابّ الناقصة الحال من القيام بأمور نفسها، والعلم بمصالحها ومفاسدها»، ونقل عن الأمم الماضية التي كانت تطلق على الملوك وتسمّيهم أرباب الأرض، والأرباب مطلقاً[(٧٩)]. وفي موضع آخر من كتابه، اعتبر الماوردي الشعب كالعبيد والمملوكين، مستدِلاً على وجهة نظره بالوحي وتوجيه دلالته لما يقصد فيقول: «من جلالة شأن الملوك وفضائلهم على الرعايا وطبقات الناس أنّ كل من تحت يد الملك من رعاياه وإن كانوا معاونيه في الصورة ومشابهيه في الخلقة، ولم يتكلّف هو اقتناءهم ولا شراءهم فإنّ محلّهم منه في كثير من الجهات محلّ المملوكين،

---

(٧٩) أبو الحسن الماوردي، **نصيحة الملوك**، ص ٦٢ ـ ٦٣.

ولذلك قال عز وجل في قصة سبأ: ﴿إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: ٢٣] لأن ملك يملك في أصل اللغة من المِلك لا من المُلك. ولأنهم بأجمعهم، أي الرعايا ينقسمون إلى قسمين: بين من محلّه منه محل المادة، وبين من محله منه محل الآلة، فهو يستعملها في مادته على ما يريده ويهواه، ويحبّه ويراه، ثم يخرج له صورة عمله على مقدار حذفه بالصناعة، وإصابته في الغرض والنية»(٨٠).

ط ـ استخلاص النتائج من مقدّمات لا تنتج مسبّباتها، وتضمين ذلك ضمن البنية التشريعية

ذلك لاستكمال مشروع الاستبداد، فبينما تنشط فئات علمية في حفظ حقوق الحاكم بدعوى حفظ الأمن من الخروج المسلح والخروج باللسان، نشطت فئات أخرى في مواجهة «بدائل الاستبداد»، وتكثيف الجهود؛ لاستبقاء «الواقعية السياسية»؛ خوفاً من تغريب فكري يضيع المكتسبات الدعوية، فبقاعدة «سد الذريعة» التي استُهلكت في الصراعات الفكرية وتمّ استنفارها لمواجهة بعض أشكال المقاومات السلمية كالمظاهرات، واعتبار المظاهرات ضمن الوسائل المحرّمة في الإصلاح السياسي، وأشهرت الفتاوى المندّدة بالتظاهر ضدّ جبروت السلطة الغاشمة؛ خوفاً على اغتراب ثقافي، قد يستغلّ وسائل الإنكار النشطة ضدّ الحاكم

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧.

لأجل إفساد عقائد الناس وصرفهم عن حجاب المرأة وحفظ القرآن والردّ على الفرق والاشتغال بالملل والنحل والجرح والتعديل... تماماً كما في أصول نشأة الاستبداد وحكم التغلّب حينما ظهر الخوارج والإمامية والمعتزلة!

لقد عدّ نظّار الاستبداد أن السلطنة والحكم المطلق الغاشم أقلّ ضرراً من ولاية الأمة على نفسها، واعتبروا الصبر على المستبد الذي لا يطبّق الشريعة أو يغيّرها بمشيئته، ويضع لها من العلماء من يشاء، ويطبّق بعضها كيف شاء ويترك بعضها متى شاء، ذلك كله أقل مفسدة من الثقة بالأمّة على دينها، وتمّ تصوير الأمة وهي قد تدع تطبيق الشريعة أو بعضها، بالتهويل الذي طمأن المستبد بأن مشروع الاستبداد لا خوف عليه! فالخوف على الشريعة من الأمة وليس من طاغية فرد، واعتبر مشرّعو الاستبداد أن الفساد العائد على ضرورة الدين، بالانتقاص من بعض الدين أو كله، تمكن مقاومته بالنصح! فلا أهمية لإكراه الحاكم على تطبيق الشريعة، ولا تأتي هذه الأهمية إلا إذا تمّ استذكار الأمة في ولايتها على نفسها! وكل وسيلة سلمية يمكن أن تتبعها الأمة في ما لو منعت من تطبيق الشريعة فهي تمييع ومناقضة لآيات القرآن الكريم **ولقوله تعالى**: **﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾** [الأحزاب: ٣٦]، فهي آية تقال في ولاية الأمة ولا تقال في ولاية المستبد القاهر، فإن قيلت على استحياء، استدرك قائلها متذرعاً بالعجز وعدم القدرة والضرورة السياسية.

ولم يَعُد الخلاص من القهر والاستبداد؛ بمدافعته بما سنّه الله تعالى من الأسباب والقيم السياسية التي تثمر مسبباتها، وبالأخذ بنص الوحي الصريح: ﴿**وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ**﴾ [هود: ١١٣] بل الخلاص، لدى نظّار التشريع للاستبداد، لا يكون إلا بالدعاء لولي الأمر الجائر على رؤوس المنابر وليس بالدعاء عليه! والحثّ على الصبر على جوره وقهره ولو علّق نصف شعبه على أعواد المشانق ما لم يعلن كفره البواح!!

فكلّ تخريبه في المصالح العامة لا يجوز نقده إلا بالهمس في أذنه، وكتابة المعاريض الإرشادية؛ لعلّ الله يلقي في قلبه الشفقة على رعيته.

واجتهدت فئات أخرى في الخروج من المظالم السياسية باتباع أسباب تُصلِح الفرد وتبقيه صالحاً في نفسه من دون أن يؤثّر صلاحه في كفّ يد الظالم عن ظلمه أو أطره على الحقّ أطراً، فادّعت تلك الفئات أنّ الصلاح الفردي سبب من أسباب زوال العبودية القاهرة وجحيم الطغيان القاتل، ولكي تستمرّ ثقتها بوهمها ساهم المستبدّ معها في الإصلاح الفردي، وزوّدها ببناء مؤسسات إغاثيّة ودعوية، وبادر في تنشيط بناء المصلّيات، واحتسب الأجر في مواجهة عقائد الفرق الكلامية. واستمرّ أئمة التأصيل العقدي والفقهي لمشروع الاستبداد يواصلون التأصيل والتشريع، ويحصدون النتائج، وهم يَرَون نشاط المستبدّ وتفاعله مع نظرية الوهم وتشبّثهم بالواقعية السياسية، حتى أصبح بنيان الاستبداد

مشروعاً يجسّد السلفية والإسلام النقي والعقيدة الصافية، ويدّعي نظّاره بأنّه يشابه الحكم الراشد، وخلافة الراشدين، فهو يحوي الكثير من المؤسسات الدعوية والإغاثية... ويشتمل على مكتسبات هائلة، قد تضيع في لحظة قرر الشعب الاستجابة لنداء الفطرة، والتحرر من ربقة الاستعباد لنور وحدانية الله تعالى جلّ في عُلاه!

وقد أثمر الجهد التأصيلي لمشروعية الاستبداد، تحديداً لوسائل إسناد شرعية السلطة: إما عبر انتخاب أهل الحلّ والعقد المحدودين أو التعيين والتوريث أو التغلب بالسيف... فتحوّل إلى استبداد ممنهج لا يتحدد بوقت أو بظرف!!

وكان من لوازم إتمام المشروعيّة إشغال الساحات الشرعيّة بالمحاججات الكلاميّة التي زاحمت الكليات العقديّة القرآنية المرتكزة على الواحدية المطلقة لله تعالى، وقد تزامن ذلك مع تشريع تصرّف الحاكم في القيم التي تحرّر الإنسان من ربقة الاستعباد! فإثبات صفات الباري لم يصاحبها مواجهة من يشارك الله تعالى في ربوبيته، وملكه وتدبيره. فيتصرّف في الأمة تصرّف المالك لأمرها، المدبّر لشؤونها من دون غيره، الذي اختص بالتدبير في مصالحها.. بل كانت أقوال الأئمة تنحو منحى التشريع المطلق لوحدانية الحاكم بتشريع طغيانه وجوره، وتشريع وسائل الصمت والكفّ عن مواجهة جوره؛ لأن ظلمه أقل مفسدة من تغييره ومن كل مسعى قد يؤثّر في تغييره. فقد تمّ تشريع وسائل لا يمكن أن تغير الحاكم المستبد، ثم بُنيت على هذه الوسائل قواعد المصالح

والمفاسد، فتم تأصيل تغلبه بالسيف، وبطبيعة الحال عندما تشرع حكمه بالغلبة، فلن يستطيع كائن من كان أن يواجه من استأثر بالحكم من دون الأمة، فتمّ تقعيد ذلك بقاعدة فقهية وهي قاعدة «أقلّ الضررين وأخف الشرين»، وكأن من يقرأ القاعدة يظنّ أن البناء التشريعي للاستبداد صحيح شرعاً، وعليه فالاستدلال بالقاعدة استدلال صحيح. وهذا ما فعله بعض الأئمة، فقد شرعوا للاستبداد أولاً، ومن المعلوم أن المستبد لا تمكن مواجهته إلا وستكون المفسدة، في الغالب، أعظم، فقاموا بتشريع بقائه مستبداً، أي الاستمرار في التشريع في الحالات كلها، تشريع للملك العضوض والجبري، وتشريع لعدم مقاومته، وتشريع لوسائل باهتة تطيل دهر الطغيان، فيرفل في نعيمه كل من شاركه في تشريع بقائه.

ي ـ إماتة يقين العدل، والتقليل من مركزيته في خطاب الشريعة من خلال موازنته مع تشريع الملك العضوض

وذلك بإمكان تحقيقه ولو كان نسبياً، واستبقاء تلك الحالة من دون زمن أو وقت.

وقد استدلّ بعضهم بأن خلافة معاوية قد شابها الملك، وعليه؛ فلا يمنع ذلك من تشريع الاستبداد والملك العضوض وإقامة عدل نسبي وشريعة نسبية.

وعلى فرض أن خلافة معاوية قد شابها الملك؛ فقد بقيت وظائف الخلافة، كما يذكر ابن خلدون، في العهد الأموي، فمراسيم الخلافة ووظائفها الأساسية قد ظلت قائمةً

خلال الفترة الأموية وشطراً من الخلافة العباسية[٨١]، فلم يأخذ المُلك فيها طقوسه، وكان صحابة رسول الله (رضي الله عنهم) يتظلّلون ظلال الحرية، وظلّ الشعب سيداً، وكان معاوية قد تربّى في أحضان العدل والتوحيد الخالص، وهو كاتب الوحي، وخال المؤمنين، فلم يكن لمثله أن يقيم طقوس الملك والجبروت، كما قد يعتقد بعضهم ممن يلقي على معاوية عبء الاستبداد كاملاً، وحاشاه (رضي الله عنه) وأرضاه.

ك ـ تشريع التغلّب بالطاعة المقيّدة، طاعة الحاكم في المعروف، ومعصيته إذا أمر بمنكر

وقال المزني: «والطاعة لأولي الأمر في ما كان عند الله عزّ وجلّ مرضياً، واجتناب ما كان عند الله مسخطاً، وتركُ الخروج عند تعدِّيهم وجَوْرهم، والتوبةُ إلى الله عزّ وجلّ»[٨٢].

وقال أبو جعفر الطحاوي الحنفي رحمه الله: «ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمرنا، وإن جاروا. ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عزّ وجلّ فريضة ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والعافية»[٨٣].

فلكي لا يظهر تشريع الاستبداد مبيحاً لطاعة الحاكم

---

(٨١) **فتاوى ابن تيمية**، ٣٥/ ٢٥؛ ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٣٦٩، والصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، ص ٨٣.

(٨٢) إسماعيل بن يحيى المزني، **شرح السنة**، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٨٣) أبو جعفر الطحاوي، **شرح العقيدة الطحاوية**، ص ٣٦٨.

طاعة مطلقة بلا قيود؛ فقد تم ضبطه بالطاعة في المعروف، والاستدلال عليه بالحديث: «إنما الطاعة في المعروف»، فأصبح استبداداً مقبولاً ومشروطاً، وإن كان الاستبداد منكراً، في أصله، لكن ذلك لا يمنع من التعامل معه بالمعروف.

فكأنّ الملك العضوض، وهو الملك الذي أشرنا إليه في تعريفه بأنه ملك عسف وظلم، يُعتبر جائزاً؛ إذا قيّد بالطاعة في المعروف، ومُحرَّماً إذا لم يُقيَّد.

ولعل مما يكشف الوجه التشريعي لفقهاء الاستبداد وطاعة الحاكم في المعصية تأويل المتعسف لحديث: «وإن أخذ مالك وجلد ظهرك»، فلا يرون أنه يناقض مبدأ الطاعة في المعروف، بل يعتبر بعضهم طاعة الحاكم، وهو يجلد ظهرك، من طاعة الله تعالى، ويعتبر بعضهم أن هذا الحديث لا يتعارض مع حديث: «من قتل دون ماله فهو شهيد»، فمن قتل دون ماله فهو شهيد يخصّونه بالمحكوم المعتدي على محكوم معتدى عليه؛ فيجوز له دفعه بالقتال، أما الحاكم إذا اعتدى عليك فلا يجوز لك مدافعته بالقتال عن مالك، فتسلّم أمرك لله، وتقتص منه يوم القيامة. ويقولون إن من طبيعة الحكم الأَثَرة ويستدلون على ذلك بأحاديث الأثرة، ولا يتعارض ذلك مع طاعته في المعروف؛ فاستسلامك له على طاعته في المعصية لأنه لم يأمرك بالمعصية ابتداءً، ففعله للمعصية يعود عليه، ويقيسون ذلك على أمره لك بشرب الخمر فلا يجوز، فهو من الطاعة في المعصية، بخلاف ما لو شرب الخمر، فلا شأن لك بشربه، ولا شأن لك بضربه لك،

وليس في ذلك طاعة له وهو يجلد ظهر، بل في ذلك طاعة لله على صبرك وهو ينكِّل بك ويبطش فتستسلم له!! وهذا من أعجب الفقه، فيقيسون المعصية الخاصة على المعصية المتعدية، ويخصّون حديث «من قتل دون ماله» بالمحكوم، ويخرجون منه الحاكم، وهل لو سلم لهم هذا التخصيص، تسلَّم لهم بقية الآيات والأحاديث؟ ألا يلزم من تخصيصهم، تخصيص الآيات الواردة كلّها في مدافعة الظالمين، فلا يدخل فيها الظالم إذا كان حاكماً، فإذا قال الله: **﴿وَلا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴾** [الشعراء: ١٥١]، فإذا كان المسرف حاكماً فلا يدخل في الآية، فهي خاصة بالمسرف المحكوم، أما المسرف الحاكم فيطاع، وطاعته من طاعة الله، وإسرافه على نفسه، ولو كان إسرافاً متعدياً متجاوزاً!! وإذا أمر النبي (ﷺ) بأَطْر الظالم والسفيه على الحق أطراً؛ فلا يُدخل الحاكم الظالم في ذلك، بل لا يؤطر إلا المحكوم... إلخ.

بل أقول، لا عجب، فهم قد شرّعوا اعتداءه على الشورى وحق الأمة في الولاية واعتبروه خليفة للمسلمين، بحق الغلبة عليهم!! فلا غرابة للاستثناء والتخصيص، واعتبار تعدّيه من باب الظلم على نفسه.

إن واقع الحال، يبين أن النظرية لا يمكن تطبيقها، ولا سبيل لمنع الحاكم من تشريع منكر وأمر الناس بمعصيته، بل قيام المؤسسة الفقهية بإيجاد المبررات لطاعته في المنكر؛ حتى لا تتعطل المصالح العامة.

وكأن المسألة عقد مقايضة بين الحاكم والفقيه.

إن مشرّعي الاستبداد يقولون الآتي:

إذا اعتدى فرد من الناس على حقّ عام فيجب التسليم لاعتدائه؛ خشية الفتنة (طاعته على التغلّب وهو منكر)... ولا يجوز التسليم لأوامره لو أمر بمنكر معين لأنّه يأمر بمعصية!

كيف بمن أظهر الإجماع على طاعة المتغلّب، وشرّع بقاء جبروته أن يكون قادراً على أمر الناس بمخالفته في ما لو أمر بجور ومنكر؟

هل يمكن أن تنشأ لدى المحكوم إرادة الامتناع، وإرادة الفعل في ظلّ سلطة شموليّة مطلقة تسخّر جهازها الأمني ودرعها الديني للترهيب والتخويف، وفي ظلّ القمع والتنكيل والبطش والملاحقة والرقابة...؟

أي إرادة تبقى مع البطش؟

إنّ المعروف الذي يراه الحاكم الطاغية ليس لأجل موافقته للشرع، وليس لأنه متّبع للشرع، بل لموافقته لهواه وجبروته، فهل يُقال عن قانون حاكم فرنسي طبّق حكماً من أحكام الشريعة؛ لأنه يحقّق مصلحة له أنه مطبِّق للشرع؟

إن التفرّد بالسلطة ذريعة قطعيّة لمفسدة الطاعة المطلقة التي تخلّ بتوحيد العبد؛ ولذلك جعلت الشريعة الولاية للأمة، فهي معصومة من الخطأ لا تجتمع على ضلالة، وتحقّق ذلك في عهودها الراشدة وقرونها المفضلة التي ظهر

فيها سلطان الأمة وولايتها، وظهر فيها نقاء الدين وتجلّى فيها التوحيد بصورته الطاهرة.

إن الأمّة، بمجموعها، تقابل سلطة أفراد وملأ تهيمن على القرار وتمركز جميع جهاز الدولة في يدها، فكيف لسلطة بضعة أفراد أن يستتبّ لها الأمن والتمكّن من مقاليد السلطة وهي لا تواجه الأكثرية إلا بالعصا والسيف والتدجين والاستنجاد بالدين وطلب النص، فالأكثرية التي استسلمت للغالِب هي، في حقيقة أمرها، استسلمت لقانون الغلبة والقهر، وليس لقانون الشريعة.

وفي قانون الغلبة والقهر تتجلّى الطاعة بإطلاقها:

فخوف السلطان من العامّة التي تجاهلها في مشاركته في الحكم، وهو يخشى من سخطها وأكثريّتها؛ جعله يحتاط لسلطته بكثرة الجنود وشدة البأس ويحتاط لسيادته بالتجبّر.

ولشدّة خوفه فهو يواجه، بأجهزته كلها، فرداً كتب فيه نقداً أو أظهر معارضته، فكيف يُطاع في المعروف ولا يُطاع في المعصية وتلك السلطة الغاشمة تحاسب على الدقيق والقطمير؟ وترقب الأنفاس، وتتدخّل في خصوصيات الفرد والجماعة كلها، وتفتح الذريعة على مصراعيها لحماية مصالحها وأمنها؟! فمن استولى على الناس بالقوة والقهر، فهو أوْلى أن يبطش بهم، في حال معصيتهم له؛ فليس أمام عامة الخلق سوى طاعته من دون قيد، والعامة أنفسهم يردّدون فيه: «لا تعاند من إذا قال فعل».

فالسلطان لا يحتمل الخروج على طاعته ولا نقده أو تجريحه؛ لأنّ ذلك يهدّد حكمه القائم على التفرّد، فلا حماية له من مجموع الناس، ولا تحميه إلا آلته وسطوته، بخلاف السلطة القائمة على عموم الولاية، فلا يضير السلطان فيها نقده أو حتى تجريحه أو مخاطبته أمام الناس باسمه أو محاسبته أو الاعتراض على فعله وسياسته، فهو وكيل عنهم، وهم الذين لهم المشيئة في تنصيبه أو إعفائه، فهو كالأجير عندهم، فلا قدرة له على جعل الطاعة مطلقة، وهو كالأجير أو الوكيل، وقد وردت قصص كثيرة في علاقة الصحابة بولاتهم، واعتراضهم على عمر وعثمان وعلي ومعاوية، وفي خطب الجمعة وفي الطريق. والقصص التي تُروى في ذلك لا حصر لها، ويغني عنها عتاب الله تعالى لنبيه محمد (ﷺ)، في مواضع من القرآن كقوله تعالى: ﴿**عَبَسَ وَتَوَلَّى**﴾ [عبس: ١]، وقوله تعالى: ﴿**وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ**﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ**﴾ [التحريم: ١]. فما هي الفتنة التي حدثت، والقرآن يعاتب نبيّ الأمة؟

وإذا كان قد ظهر الظلم والجور، في القرون الأولى المفضلة؛ بسبب تحوّل الملك إلى العضوض، فظهورهما في غيرها، من باب أولى، بعد الملك الجبري.

وقد جعل بعض الباحثين تلازماً بين السلطان والعنف؛ فتعريف السلطان بالعنف يشكّل بعداً أساسياً في مفهوم السلطان، يكاد يبلغ مرتبة الهوية، وهو تعريف بالحدّ لا

بمجرد الرسم[٨٤]، ويقتضي بذاته استعمال القوة والقهر والغلبة؛ دفعاً لعوارض الزوال والانتقال والتداول[٨٥].

ل ـ اعتبار الواقع مصدر الشرعية

ما الذي جعل الواقع مشرّعاً لسنن فارس والروم وملك كسرى وقيصر؟

لقد أُبدِلَت سنن الخلفاء وقيم الإسلام السياسي بالواقعية السياسية، ولم يَعُدِ الفقيه راغباً في العودة إلى السنن والقيم والأصول، بل أصبح كالمستغيث من الرمضاء بالنار، وكمن يصبّ الزيت على النار، ومحاولاته التشريعية كلّها لم تدرَأ فتنة، ولم ترمّم باطلاً، بل زيّنت الجور، وألبستْه لباس الحق، حتى انتهى إلى تشريع ما كان يعتبره خارجاً عن هدي السنة، فهو يستبيح، لمجرّد وجود قواعد شرعية في الضرورات التي تبيح المحظورات، فيحقّق مناط القواعد؛ ظنّاً منه أنّه يخفّف ظلماً أو يجلب مصلحةً للدين، ومصلحة الدين لا تكون بالصبر الدائم على الجور وتشريع العسف والظلم، وحاشا لدين الله أن يقوم بمبدأ الوسيلة التي تبرّر الغاية، فهو، من حيث لا يعلم، يطبع الدين بطابع المستبِدّ الذي يشرّع له.

فبشرعية الواقع والضرورات السياسية، استبيح ما كان ضلالة في نظر مشرّعي الاستبداد؛ لأنّه يحقّق مصلحة!

---

(٨٤) الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، ص ٩٧.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٨٤.

بل هذه الضرورة والمصلحة لا مانع أن تبيح الكُفر، في وقت، وتعود إلى جعله كفراً، في وقت آخر، إذا اقتضت المصلحة.

فقد يكفّر العمل بالديمقراطية في وقت، ثم يعمل بها في وقت آخر للمصلحة، وإذا تغيّرت الظروف عاد إلى تكفيرها مرة أخرى، وشرّعت الدكتاتورية لتغيّر المصلحة!

بالمصلحة حُرّم تغيير الواقع السياسي خشيةَ الفتنة، أما الانتهاكات الحقوقية فليست فتنةً ولا تؤدي إلى فتنة!

بشريعة الواقع تمّ تكييف المصلحة، بحسب مكاسب الأنشطة الدعوية لكلّ تيار، وليس بحسب قياسها بتحقيق قيم الإسلام الكبرى وكليّاته الأساسية، التي سنتحدث عنها بالتفصيل في مرتكزات تجديد الخطاب السياسي.

لقد ظلّ الواقع السياسي يُدار بفقهاء، لهم الصدارة في مقابل تكييف هذا الواقع، بحسب متطلبات النظام السياسي، وليس بحسب متطلّبات قيم الشريعة. فالواقع مصدر تكييف الأحكام.

هذه مآلات شريعة الواقع، التي أصبحت مصدراً لتشريع الطغيان؛ فَجَوْر الحكام كلّه وبطشهم وتنكيلهم بشعوبهم، وسرقة ثرواتهم وفسادهم، ذلك كلّه معدود في قائمة المنكرات القلبية التي لا يجوز إنكارها إلا بخطاب أو بالصبر على الجور، أو انتظار معجزة سماوية تغيّر الواقع.

ومن الممكن تأجيل تطبيق الشريعة مئات السنين؛ لأنّ الموانع قائمة.

ترى ما تلك الموانع وما حقيقتها؟ لا أحد يعلم إلا من له الحقّ في الحديث عنها!

وهل هناك موانع تؤجّل قيام الدّين والشريعة والحقّ والعدل ورفع الجور مئات السنين؟!

وهل أصبح التكليف بالشريعة من المحال؛ إذا كانت شريعة تقف في وجهها تلك الموانع الدائمة المستمرة كلها، التي تجعل الإسلام يعيش طوال القرون الماضية في حالة الضرورة، لدى بعضِ مَن يشرّع بالضرورة والمصلحة والواقع؟!

تُرى ما هذه الضرورات السياسية والمصالح والمفاسد التي يتعاظم في أوساطها الجَور والتخلُّف؟ بل لا يقلّ الضرر ولا يزول، بل يتعاظم، وهناك من يقرّ بتعاظمه ويرى أن تعاظمه وعدم زواله؛ لأنّ هناك أيضاً ما هو أشدّ من هذا التعاظم، إذاً لا تكليف في هذا التعاظم اللامتناهي؛ فالأمة في حالة جبر وإكراه، وليس للإنسان إرادة، وهي حالة لا توجد إلا مع وجود القهر الشامل الذي يجمّد إرادة الإنسان؛ فيعجز عن التصوّر والفعل، وفهم سنن الله تعالى في مدافعة الجور، ويظلّ مسكوناً بالوهم، فيمتطي قواعد الشريعة ورخصها؛ لعلّها تخفّف من معاناة عجزه وقصور إرادته، ويسكن خوفه بالظنّ بأن شريعة الله تعالى لا تكلّفه إلا بناء

المساجد ومحاربة بدائل الاستبداد، وتذكير الناس بحساب الجبّارين يوم القيامة.

تُرى متى كانت الضرورات في الشريعة، يتعاظم عند تطبيقها الجور والظلم ويتكاثر الفساد؟

ذلك كلّه، لا بأس به في النظرية الاستبدادية، التي أُبطِلَت بها قيم الدين الكبرى، وتعاظم الظلم، وهم يجعلون الواقع شرعاً.

أصبحت تلك النظريات تخلق وسائلها اللائقة بها، فمدافعة الانتهاك الحقوقي الذي تعانيه المرأة ويعانيه الرجل تكون بالكاسيت والشريط والفاكس، وتزكية الفرد بالإيمان وبناء المصليات وتحويل الإسلام إلى دار تحقيق ونشر، كما يقول الباحث مروان شحادة.

فانظر كيف أصبحت وسائل الإصلاح التي ثبت دفعها لبعض الجور، تعدّ من البدع والضلالات وقد تفتح الأبواب فيلج منها الفكر المخالف لصاحب الفتوى؟!

وما زالت الرؤية، لدى كثير من نظّار تطبيق الشريعة، تعتقد أنّ مبدأ الضرورة السياسية يعمل مع بذل الجهد في النصيحة والوعظ والكتيب والمحاضرة. وتعمل مع الصبر المجرد!

وتعمل مع الصبر والإنكار القلبي؛ ولذلك لا مانع، في الضرورات السياسية، من تلون الشريعة مع الأنظمة السياسية

كلها، تحت ذريعة قواعد المصالح والمفاسد وفتح الذريعة والرخص، ما دام الجهد في دفع الشرّ قائماً ولو بالإنكار بالقلب!

وهي رؤية أصبح خطرها على مفهوم الشريعة الكلي؛ لأنها تقدم الشريعة في صورة براغماتية، تتماهى مع جميع الأنظمة السياسية، ولو كانت أنظمةً تخالف الأساس النظري العقدي لتلك التيارات. فليس هناك تكافؤ وتوازن بين المبدأ والوسيلة؛ إذ إن بناء نظريات قطعية حدّية يؤدي إلى العجز عن تطبيقها، ويستبقي الواقع السياسي كما هو من دون تغيير.

فالسلفية الجهادية بَنَت منظومة قطعية بمنهجية فكرية صارمة، وبفقه تطبيقي، جعل الجهاد هو الوسيلة الوحيدة لتطبيق النظرية، ثم انتهت بإحدى وعشرين دراسةً في المراجعة؛ فبقي الواقع من دون تغيير.

والسلفية التقليدية بنَت نظريات حديةً قطعيةً بفقه تطبيقي مؤوَّل، جعلها تعتمد فيه، بشكل كلي متكامل، على فقه الضرورة أو تشريع الاستبداد ونسبته إلى الشرع، مباشرة، وجعله حكماً تكليفياً وليس استثناءً؛ فأصبح الواقع التشريعي المكوّن من تأصيل نظري للاستبداد أو فقه الضرورة والرخص سبباً في تشريع الظلم، وبقاء واقع المسلمين السياسي في مغارب الأرض ومشارقها من دون تغيير، بل ما زالت بعض السلفيات التقليدية تردّد فقه التمكين والتدرج، وهي تستكثر من فقه الموانع بشكل يقارب العبث واللامسؤولية.

ومما يوضح ذلك:

- أن هناك رؤيةً لمفهوم الدولة الإسلامية جعلت الكثير من الفقهاء والمحدّثين يستبعدون تعارضها مع حكم الفرد المطلق، ويرون إمكانية إقامة دولة إسلامية وشريعة متكاملة بولاية تغلّب؛ لا علاقة للقيم التي تحكم الدولة، ما دام الحاكم يَعِدُ بتطبيق الشريعة، وهو ذو شوكة، ولأنّ مفهوم تطبيق العدل يمكن أن تقوم به جماعة إسلامية لها حقّ التغلّب وفرض الشريعة بالقوة.

ولأنّ حالة الركون والاستسلام آلت إلى مفهوم طهوري زهدي يختزل الإسلام في إقامة العبادات، وبناء المصليات والمساجد، ومحاسبة المقصّرين في الواجبات، والرقابة على السلوك الأخلاقي، وبهذا المعنى ليست في حاجة إلى بذل جهد بدني وعقلي وفكري، وتأسيس منظومة سياسية، وربما ليست بحاجة حتى إلى وفرة نصوص؛ لأنّ كل دولة تقوم في الأرض لن تمتنع عن توفير هذه المتطلبات التي لا تزاحم سلطة القرار السياسي، ولا تهدّد كيانات الأنظمة القسرية.

- لم يكن الخطاب الفقهي، قديماً وحديثاً، يعني أن تحقيق القيم الكبرى التي تُعَدُّ المكوّن الجوهري لمعنى الشريعة، لا يمكن إتمامه إلا بأن تكون الأمة مصدر السلطة، وأنّ مقدمات تطبيق الشريعة تستند إلى قانون المدافعة، حتى تعمل الضرورات السياسية في موقعها الصحيح، وأن تكون الأمة بمجموعها مشارِكة في قيام

الشريعة التي لا تمكن الإحاطة بها؛ لسعة شمولها، بأفراد يتولَّوْن توجيه معانيها من دون سائر الناس.

٣ ـ وقفات مع البنية التشريعية للاستبداد

أ ـ لقد تمّ الاستدلال، بالنصوص وغيرها، على طاعة الحاكم والصبر على جوره بما لا يؤدّي الغرض منها.

ب ـ إنّ الخطأ الكبير في مسلك الاستدلال بنصوص الطاعة والصبر وطلب الآثار واستثمار القواعد الفقهية، ومحاولات التأصيل العقدي، قد طبع الحياة السياسية بطابع السكون والركون إلى التأويل، والبحث عن المخارج، وليس التنافس والتحدّي والمقاومة والنضال.

لقد ذاعت تلك النصوص، منذ وقت مبكر، وتمّ الاستدلال بها من دون مراعاة لنصوص المدافعة وإحقاق الحقّ ورفع الجور والظلم، ومن دون وضع منهج تطبيقي صارم لقواعد الضرورات والرخص، ومن دون مراعاة لأثرها على القيم الكلّية الكبرى في الشريعة.

إنّ الطبيعة النضاليّة للشريعة تتنافى مع مسالك الدعوة إلى الاستسلام والصبر على الجور؛ بالطريقة التي يدّعيها مشرِّعو الملك الجبري وملك القهر والغلبة، وتتنافى كلّياً مع إعمال الضرورات السياسية كمبدأ وليس كظرف وقتي.

إن الشريعة، بواسع رحمتها، تستشعر في تشريعاتها كافة: نبضَ المكلومين وأنين المضطهدين، تدفع المؤمن بها

إلى المواجهة؛ مواجهة أعتى العتاة وأكابر المجرمين، وقيادات المكر الكبار، وأشكال القهر والجبروت كلها.

إن من طبيعتها إحقاق الحقوق، حقوق من يؤمن بها ومن لا يؤمن: ﴿**وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**﴾ [المائدة: ٨] والانتصار للمظلوم، وتعبيد الطريق لسلطة واحدية مطلقة، سلطة الله ووحيه، يقوم بها نبيّ معصوم أو أمة معصومة، ولكنّها حين تبتلى بالأرواح الصلبة، ويكتسي علماؤها بطابع الاستبداد، تتحوّل على يدهم إلى دين إكراه، لا دين حبّ ورحمة.

هذه الطبيعة النضالية للشريعة والطبيعة الحقوقية أكّدتها كثرة النصوص التي وردت في المدافعة، كقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ**﴾ [الشورى: ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿**لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ**﴾ [النساء: ١٤٨]، وقوله تعالى: ﴿**وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ. إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ**﴾ [الشورى: ٤١ ـ ٤٢]، بل رفع الله تعالى مقام المدافعة وجعله من أنواع الجهاد في سبيله؛ لتحقيق العدل، فعن جابر، قال رسول الله (ﷺ): «سيد الشهداء حمزة، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»، (رواه الحاكم). وحديث: «فمن أعان ظالماً ليدحض بباطله حقاً، فقد برئت منه ذمّة الله، وذمّة رسوله»، (رواه الحاكم) وغيره. وحديث «ما من أمير عشرة إلا وهو يؤتى به يوم

القيامة مغلولاً حتى يفكه العدل أو يوبقه الجور»، وحديث «لا قُدست أمة لا يأخذ. . .».

وقد قال ذو عمرو حكيم اليمن لجرير بن عبد الله البجلي (رضي الله عنه): «يا جرير إنّ لك عليّ كرامة، وإنّي مخبرك أمراً، إنّكم معشر العرب لن تزالوا بخير ما كنتم إذا هلك أمير، تأمّرتم في آخر»[٨٦]، ومعنى ما قال: «أي لا يزال أمركم بخير ما دمتم تنصبون عليكم أمراءكم بالشورى».

وكما قيل: «يا أيها الملوك لا تغتروا بما لكم من المال والملك، فإنّكم أسراء في قبضة قدرة مالك يوم الدين، ويا أيّتها الرعية إذا كنتم تخافون سياسة الملك، أفما تخافون سياسة ملك الملوك»[٨٧].

ولهذا، وردَ في السنّة، كما في **صحيح مسلم**، أنَّ من الخِلال الحسنة في الروم كونهم أمنع الناس لظلم الملوك، ولما كانت هذه الخُلَّة الجميلة فيهم كما يقول العلي، فلا يكاد يُسلَّط عليهم ظالمٌ من أنفسهم يستبيحهم كما يحدث عند غيرهم.

ففريضة تقويم السلطة عظيمة جداً في هذا الدين؛ ولذلك كما يقال: صار أعظم الجهاد ما يكون في تقويم انحراف السلطة وإصلاحها، كما روى النسائي عن طارق ابن شهاب البجلي أن رجلاً سأل النبي (صلى الله عليه وسلم)، وقد وضع رجله في الغرز:

---

(٨٦) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ٩/ ١٣٩.

(٨٧) الفخر الرازي في **تفسيره**، ١/ ١٩٣.

أي الجهاد أفضل؟ قال: «كلمة حق عند سلطان جائر».

كما إن طبيعة الشريعة طبيعة رقابة ومحاسبة على أفعال الإنسان كائناً من كان، والأخذ على يده، وكف شره وقسوته وجبروته وطغيانه على أخيه الإنسان؛ ولذلك شُرّع مبدأ الاحتساب، الذي يتضمن سلطةً لقمع سلطة فجاء تشريع سلطة الاحتساب في الشريعة بإعطاء الفرد فيها سلطة تنفيذية، كدليل على عدم وجود سلطة مركزية لها كامل التفرد بالسلطة، فشعيرة الاحتساب ذات مدلول على توزيع السلطة داخل المجتمع، ولها دلالة على تركّز هذه السلطة بيد الأمة، وليس بيد فرد أو جماعة منها لا تمثل الأمة كلها؛ لكثرة ما ورد في القرآن والسنة في ربط الشعيرة بمجموع الناس كقوله تعالى: ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**﴾ [آل عمران: ١١٠]، وكقوله (ﷺ): «لتأمُرُنّ بالمعروف ولتنهوُنّ عن المنكر، ولتأخذُنّ على يد الظالم ولتأطرنّه على الحق أطراً....»؛ فإذا نُظِّم الاحتساب فيجب تنظيمه بما لا يخرجه عن معناه، وبما يمنع تركّزه في يد فرد أو فئة أو مجموعة أو تيّار، فهو حقّ الجميع لمحاسبة الجميع.

إنّ هذه المضامين النضاليّة لا تقبل الاستدلالات بالموانع وقواعد الضرورة والرخص، والتطويل في فقه التدرج والتمكين ففي فلسفتها وتشريعاتها تهيئة المؤمن بها؛ كي يبذل نفسه لإقامة العدل والحق، ودفع الجور والظلم، وتحقيق كمال العبودية بكمال الحرية، ولو دفع ثمن ذلك روحه ونفسه، فهو موعود بأعلى المنازل في جنة الله ورضوانه.

وفي نصوصها الواضحة تهديد للأمة المسلمة التي لا تبالي بالأخذ على يد الظالم: «ولتأخذنّ على يد الظالم ولتأطرنّه على الحق أطراً، أو ليضربنّ الله قلوب بعضكم على بعض وليلعنكم كما لعنهم». وحديث: «إنَّ الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه، أوشك أن يعمَّهم الله بعقاب من عنده»[٨٨]، وحديث: «لا قُدِّسَتْ أُمَّةٌ لا يَأْخُذُ ضَعِيفُهَا حَقَّهُ مِنْ شَدِيدِهَا وَهُوَ غَيْرُ مُتَعْتَعٍ»، ومن شواهد الحديث: «كيف يقدس الله قوماً لا يؤخذ من شديدهم لضعيفهم»، وشاهد مرسل بلفظ: «الله لا يقدس أمّة لا يأخذ مظلومهم حقّه فيهم غير متعتع». وشاهد آخر عن طريق ابن عمر (رضي الله عنهما): «لا يقدّس الله أمة لا يقضى فيها بالحق، ويأخذ الضعيف حقّه من القوي غير مضطهد»، وفي نصوصها الوعيد لمن يرضى قبول الظلم على نفسه: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً**﴾[٨٩].

وبذلك يستقيم العمل بفقه الضرورات السياسية، وتصل الأمة بفقه التدرّج إلى مطالبها.

فشريعةٌ، بهذه الطبيعة النضالية، لن تتلاءم مع فقه الاستكثار من الرخص والموانع في أبواب العدل وحقوق الإنسان وسائر أبواب مقاومة الفجور والجبروت.

---

(٨٨) رواه أحمد وأصحاب السنن وإسناده صحيح.

(٨٩) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٩٧.

ج ـ إن استعمال نصوص الطاعة والصبر من دون مدافعة للجور والظلم ومنكر السلطة يعود بالنقص على الشريعة، فهي مكمّل في جانب قواعد الشريعة العامة، والمكمّل إذا عاد على الأصل بالإبطال أهمل، فهي نصوص صحيحة، ولكن النصّ إذا لم يعمل متكاملاً مع النصوص الأخرى فلن يثمر مقصداً شرعياً، فالذين استكثروا من فقه الموانع، جهلوا مقاصد المضامين النضالية في شريعة الله، وحوّلوها إلى شريعة مغلوب على أمرها، تصدر فيها أحاديث الطاعة والصبر، وتستكين إلى أمر السلطان، وتحتفظ ببضعة مربعات صغيرة تطوف فيها وتضخم من دورها في المجتمع، ثم تنتظر مزاج الحاكم إذا اعتدل كي تنصحه في إذنه همساً، وتدعي أنّ الحكمة أمرتهم بالتلطف مع الجبروت والتسلط!

د ـ على افتراض أن النصوص الشرعيّة الواردة في الطاعة جاءت لطاعة متغلّب للضرورة ولعدم الفتنة؛ لأنّ طاعته، جائراً مرتكباً للفواحش والموبقات؛ لدفع مفسدة أشد... فلزم من ذلك تشريع تغلّبه، وتشريع طاعته وإن جار وظلم.

فمن المعلوم أنّ الشرع حينما يبيح ضرورة ويفتح الذريعة في محرّم؛ لتحصيل مصلحة، فهو لا يبيح إباحة دائمة، فالضرورة تقدّر بقدرها، لأجل مؤقت غير دائم وإلا أدّت إلى مفاسد أعظم في المدى الأبعد، فكلّ مفسدة أبيحت بغير تقدير فهي تفضي إلى مفسدة أشد؛ لأن المفسدة، في ذاتها، إنما حرّمت لضررها، فلا يمكن أن تستباح استباحة دائمة من دون أن يترتب عليها ضرر فادح، وإلا فلم تحرّم وتمنع إذا

كان في استباحتها استباحة دائمة ضررٌ أقل؟ فالضرر الأقل، مع طول الوقت، يتحوّل إلى ضرر فادح ويؤدي إلى المهلكة، فالمَيتَة التي أباحها الشارع، قد قدّرها بقدرها، ولم يطلق إباحتها، وقد تستباح لوجود مصلحة، ولدفع فساد أكبر وهو الموت والهلاك في لحظة زمنية محددة، ولو استمر المضطر في أكلها كل يوم ولو لمرة واحدة، ولم يبحث عن غيرها، ولم يبدّل طعامه النجس الخبيث بالطيب فهو هالك لا محالة، والمفسدة التي كانت أقلّ تتحول إلى مفسدة أعظم وأشد مع مرور الوقت، كما في سائر الأمراض التي تبدأ صغيرة ثم تؤدي إلى الفناء والهلاك، وعليه فلا وجه لاستمرار طاعة الجائر من دون علاج يوقف جوره ويأطره على الحق أطراً، كما جاءت بذلك السنة الصحيحة؛ لأن استمرار حالة إباحة الاضطرار ضرر أكبر في المدى الأبعد، ومن الآثار التي يكثر الاستدلال بها ما ذكره ابن تيمية؛ حيث يقول: «لا يكاد يعرف طائفة خرجت على ذي سلطان إلا وكان في خروجها من الفساد أعظم من الذي أزالته» وهو نص لا يصح الاستدلال به على بقاء الاستبداد وبقاء المستبد، وإلا أصبح تشريعاً.

إن قواعد الضرورة والرخص، إذا لم تقدّر بقدرها، فلن تكون إلا سبباً في تشريع الظلم والمزيد منه، والهلاك الذي لا مفر منه، كما تقضي بذلك سنن الله الكونية في إهلاك القرى قال تعالى: **﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾** [هود: ١١٧].

فاستعمال قواعد الضرورة وقواعد الرخص لا يجوز إلا

مع بذل الجهد والتضحية ومدافعة الشر والفساد، بالوسائل السلمية كلها.

إن قواعد الضرورة في الفقه الإسلامي جاءت إما لتخفيف الضرر وإما لإزالته، وعدم مراجعة المواقف يعني المزيد من الضرر.

فالصبر المجرد، من دون بذل الأسباب الصحيحة أو بذل أسباب ضعيفة والركون إلى بضعة أقوال ونقولات، لن يتحقق معه معنى النصوص التي جاءت في الصبر والطاعة، ولن يحقق استقرار الدول وبقاءها.

وفقه الموانع والرخص وقواعد الضرورة والمصلحة أقرب إلى مراعاة ظروف الإنسان في سفره ومرضه، بل حتى في أوضاعه الطبيعية؛ فهي ترخّص له وترحم ضعفه، وتفتح له باب الأمل؛ ليتحقق كمال الرحمة والإحسان به، فباب الرخص رفق ورحمة بالعبد، وليس باب رفق ورحمة بالمستعبدِين والجبارين والمتسلّطين.

إنّ الخلل ليس في النصوص ولا في تلك القواعد، بل يعود الخلل إلى بذل أسباب ترتهن، في الغالب، بالخور والضعف وغلبة الهوى، وعدم البحث عن المخارج الصحيحة ووسائل المدافعة التي تكافئ الاستبداد، وتسمية الأشياء بغير مسمياتها، وإلزام الناس بوسائل باهتة؛ فالنتيجة النهائية لن تكون إلا الهلاك والدمار والسقوط والضياع والحيرة...

وكما إن تحقيق النظام والاستقرار أصل، فالعدل أصل

وإزالة الظلم أصل، فإذا تعاظم الجور، وتزايد منكر الجور والبغي وانتهاك حقوق الإنسان، فلن يتحقّق استقرار ولن يقوم نظام، وهو دليل خلل في تنزيل نصوص الطاعة، وتكييف أحاديث الصبر وقواعد المصلحة والمفسدة.

هـ ـ إذا كان بعض الأئمة القدماء ـ رحمهم الله ـ من العلماء المجتهدين، لم يكن لديهم من وسائل المقاومة إلا استحضار السيف والخروج المسلح في مدافعة جور الحاكم، مع ما كان عليه الفرد في تلك الأزمنة من حرية نسبية لا تقارَن بما عليه اليوم، ومن وازع ديني فقد يُعذرون ببعض ما اجتهدوا فيه وقد تارك بعضهم ظلم الجبارين كما فعل الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ ولكن، ما عذر غيرهم وقد تمّ استحداث وسائل مدافعة سلمية، أثبتت جدواها في منازلة جور الحكام والملك العضوض؟

فالحاكم هو مَصدرُ العنف ومُصدِر أوامر رفع السلاح، ابتداءً، في وجه من يواجه عنفه وخروجه وفساده، وهو من يواجه المدافعة السلميّة برصاصه وطائراته ومدافعه وشبيحته وحاشيته وجيشه المدجّج، فهو الأجدر بأوصاف البدعة والخروج على حقّ الأمة، وهو من نشر الفوضى والفتنة وحرّض بنفسه على نفسه. وكل فتوى توقع اللوم على الأمة، وتعمى عن مصدر الشر والفساد لا يُلام من اعتبرها فتوى مسيسة، ولا يُلام من أطلق على شيوخ الفتوى شيوخ السلاطين، ممن آثروا مصالحهم وعميت أبصارهم، وهم يحسبون أنّهم يُحسنون صنعاً.

معاذ الله أن تكون الشريعة التي تأمر الإنسان بجهاد الطواغيت والجبابرة القهارين، أن تسمي جهاد نشطاء الحقوق والإصلاح، وهم يدفعون جور الملكين العضوض والجبري، وصدورهم عارية أمام آلة الاستبداد نشاط فتنة وخروج وتحريض على الأمة وتفريق للجماعة، وهم يستنون بسنن الأنبياء (عليهم السلام).

فمن أراد شريعة مبدَّلة، فَلْيَنسِب زوره وتلبيسه إلى الشريعة التي يريد، أما أن تُستبدَل شريعة السماء التي نال فيها الأنبياء الأذى والقتل، وهم يواجهون هيمنة الأرباب والأسياد والملأ، بشريعة دعاوى الخروج المسلح والفتنة والخوف من فتح الباب للتيارات الفكرية... والحاكم هو أوّل الخارجين على حق الأمة، وأوّلُ من يفتن الناس بقهره فيستعبدهم، وأوّلُ من يبادر إلى القمع والعنف والبطش والتنكيل، فهي شريعتهم المبدَّلة، التي جاؤوا بها من عند أنفسهم، وحاشا لله ولشريعته الربانية أن تشرّع لبقاء مستبد، وتجيز لفئة يختارها بمزاجه مبايعته، وتعتبر اعتداءه على حق من حقوق الأمة حقاً له ولعَقِبه من بعده؛ لتنتقل الأمة من يد أب مستبد إلى يد ابن وأخ وابن عم وقريب أكثر شهوة للاستعباد، وآلة التشريع لا عمل لها إلا تغطية الجريمة باسم الله ورسوله.

هذه سنّة الأنبياء في دعوتهم، فقد نالهم الأذى والقتل؛ لشدة مواجهتهم ظلم الجبارين وتسلّط المستكبرين. وإذا كان العلماء ورثة الأنبياء، فعلى العلماء أن يكونوا في مصافّ

شهداء كلمة الحق، أما تحقيق مناط أحاديث الصبر والطاعة والنقولات عن السلف في غير واقعها، فهو خطر عظيم على الشريعة، وهو تلبيس للباطل بلبوس الحقّ يفيد المستبد ولا يفيد غيره، ويطيل أمد الجور ولا يزيله، وينقص من قدر مكانتهم ولا يرفعهم.

فالغزالي، كما يشير أومليل: «كان كعادة الفقهاء يتّفق على المبدأ نظرياً، ويقيّد تطبيقه بشروط قلّما تتوافر؛ فلا يخرج المبدأ إلى مجال التطبيق. والغزالي كغيره ممن يأسف على ضياع شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويسمّي فقهاء عصره بعلماء السوء وعلماء الدنيا، ويعزو سبب ضياع الشعيرة التي يسميها بالقطب الأعظم إلى مداهنة الخلق التي استولت على القلوب، وعزّ على بساط الأرض مؤمن صادق لا تأخذه في الله لومة لائم»[(٩٠)]، لكنه، في واقع حاله، يأسف من دون قيام بالواجب الذي يتأسّف لضياعه، كما هي العادة.

و ـ كثرة النصوص والآثار التي تذمّ ملوك الجور والطغيان، وتحذّر من الركون إلى الظلمة أو الصبر على الجور، كما في طرح مشرّعي الاستبداد.

قال تعالى: ﴿**وَلا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ. وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ**﴾ [هود: ١١٢ ـ ١١٣] وقال

---

(٩٠) الغزالي، **الإحياء**، ٢/٣٠٦، وأومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، ص ١٥.

تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً﴾ [الإسراء: ١٦]، وقال (ﷺ): «أخوف ما أخاف على أمتي الأئمة المُضلُّون» وقال: «أخوف ما أخاف على أمتي ثلاث: حيف الأئمة...»(٩١)، وفي رواية: «**جور السلطان**» وذكر ابن أبي عاصم في **السنة** حديثاً عن الرسول (ﷺ) برقم (٣٠٣): «أتاني جبريل فقال: إن أمتك مفتتنة من بعدك، فقلت: من أين؟ قال: من قبل أمرائهم وقرّائهم، يمنع الأمراء الناس الحقوق فيطلبون حقوقَهم فيُفتَنون، ويتّبع القرّاءُ هؤلاء الأمراء فيُفتَنون...»(٩٢)، وحذّر النبي (ﷺ) كعب بن عجرة فقال: «أعاذك الله من إمارة السفهاء! قال وما إمارة السفهاء يا رسول الله؟ قال أمراء يكونون بعدي، لا يقتدون بهديي، ولا يستنّون بسنتي، فمن صدّقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم، فأولئك ليسوا مني ولست منهم، ولا يرِدون على حوضي، ومن لم يصدّقهم بكذبهم ولم يعِنهم على ظلمهم فأولئك مني وأنا منهم»(٩٣). وجاء في الحديث: «فلا يكن لهم شرطياً ولا عرّيفاً ولا جابياً ولا خازناً»، رواه الموصلي في **المسند** وقال الهيثمي رجاله رجال الصحيح. وجاء عنه (ﷺ) قوله: «أول من يغير

---

(٩١) صححه الألباني في: **الجامع الصغير**، ص ٢١٤.

(٩٢) ذكره ابن حجر عن الإسماعيلي في: **الفتح**، ١٣/١٦، وابن نعيم في **الحلية**. والحديث ضعيف الإسناد صحيح المعنى بشواهده.

(٩٣) رواه عبد الرزاق في: **المصنف**، ١١/٣٤٥، بإسناد صحيح، وابن حبان في **صحيحه**، رقم (٤٥٤١).

سنتي رجل من بني أمية»[٩٤]، والشاهد منه الإخبار عن تغيير سنّة الحق إلى سنّة ضلالة فكيف اعتبرت في تشريع الاستبداد منهجاً لأهل السنة؟! وقد قال عمر (رضي الله عنه) وهو على فراشه: «**إن الناس لا يزالون بخير ما استقام لهم ولاتهم وهداتهم**»[٩٥]. **وقال ابن مسعود: «لن تزالوا بخير ما صلحت أئمتكم»**[٩٦].

وفي الإشارة إلى خطر الركون إلى الظلم والصبر على الجور قال (ﷺ): «إنما أهلك من كان قبلكم أنهم إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدّ»[٩٧].

أما سنن الخلفاء في الحكم والسياسة، فقد أخبر عنها (ﷺ) بقوله: «أوصيكم بالسمع والطاعة وإن عبداً حبشياً، فإنّه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديّين، تمسّكوا بها، وعضّوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كلّ محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة»[٩٨]. وسنن الخلفاء كانت في باب الإمامة تحكيم القيم السياسية؛ كالشورى والعدل والمساواة وولاية الأمة كأظهر ما كانت عليه سنن الخلافة

---

(٩٤) صحيح الإسناد. قال الألباني: تغيير نظام الخلافة وجعله وراثة.. السلسلة الصحيحة حديث رقم (١٧٤٩).

(٩٥) **شعب الإيمان** للبيهقي بإسناد صحيح، (٧٤٤١).

(٩٦) المصدر نفسه، (٧٤٤٠).

(٩٧) رواه البخاري ومسلم.

(٩٨) قال عنه الترمذي حسن صحيح.

الراشدة، فكيف يدعو النبي (ﷺ) إلى التمسك بسنّته، ويدّعي مشرّعو الاستبداد أنّ التغلّب منهج أهل الحق والعدل والسلف، وهو مُحدَث في الإسلام، بدلالة ما سبقه قوله: «أوّل من يغيّر سنتي. . .»، بل أكّد النبي (ﷺ) ذلك في بعض الأحاديث التي تؤكّد عدم شرعية من خالف سننه وهديه في سياسته؛ فكيف تكون منهجاً شرعياً واجب الاتباع «يكون بعدي أمراء لا يقتدون بهديي ولا يستنون بسنتي».

ومن الإشارات التي تشير إلى خطر المشرّعين ما جاء في بعض الأحاديث كقوله: «يخرج في آخر الزمان رجال يَخْتَلون الدنيا بالدين، ألسنتهم أحلى من السكر، ويلبَسون للناس جلود الضأن من اللين، قلوبهم قلوب الذئاب»[٩٩]. وإذا كان التغلّب والملك العضوض والصبر على جور الحاكم وترك الحقوق مسلكاً شرعياً؛ فلِمَ يحذّر النبي (ﷺ) من التبعية لفارس والروم ملوك الاستبداد والقهر، وقوله: «لتتبعنّ سنن من كان قبلكم فارس والروم»[١٠٠]. ويتبع ذلك بقوله: «تتداعى عليكم الأمم كما تتداعى الأكلة على قصعتها». قالوا أمن قلّة نحن يومئذ يا رسول الله؟ قال: «لا بل أنتم يومئذ كثير ولكنّكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعنّ الله المهابة من صدور أعدائكم، وليقذفنّ في قلوبكم الوهن. . حبّ الدنيا وكراهية الموت»[١٠١]، وقوله: «إذا تركتم الجهاد وتبايعتم

---

(٩٩) رواه الترمذي.

(١٠٠) رواه البخاري.

(١٠١) رواه أحمد وأبو داود.

بالعينة ورضيتم بالزرع سلّط الله عليكم ذلاً لا ينزعه ـ أو لا يرفعه ـ عنكم حتّى تعودوا إلى دينكم»[١٠٢].

وإذا كان الاستبداد شرعيّاً، وملك التغلب والوراثة من منهج أهل السنة والسلف الصالح فما موقف المشرّعين من قوله (ﷺ): «تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عاضاً، فيكون فيكم ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً جبرياً، فتكون فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة»[١٠٣].

ومن الآثار في ذمّ الطغاة ومركزيّة العدل في الشريعة ما جاء عن ابن عبد البر في قوله: «وكل من أحدث في الدين ما لا يرضاه الله ولم يأذن به فهو من المطرودين... وكذلك الظّلَمة والمسرفون في الجور والظلم وتطميس الحق وقتل أهله وإذلالهم، كلهم مبدّل يظهر على يديه من تغيير سنن الإسلام أمر عظيم، فالناس على دين ملوكهم، ثمّ قال: ورحم الله ابن المبارك (القائل): «وهل بدّل الدين إلا الملوك وأحبارُ سوءٍ ورهبانُها»، وقد قال إبراهيم النخعي: «من أراد الله فأخطأ من أهل البدع فهو أقل فساداً ممن

---

(١٠٢) رواه أبو داود والبيهقي.

(١٠٣) رواه أحمد في **المسند** وهو صحيح الإسناد/ السلسلة الصحيحة.

جاهر بترك الحقّ المعلنين بالكبائر المستخفيّين بها»، وقد قال ابن القاسم: «قد يكون من غير أهل الأهواء من هو شرّ من أهل الأهواء»، وصدق ابن القاسم، ولا يعتبر أعظم مما وصفنا عن أئمة الفسق والظلم»[(١٠٤)].

ويقول ابن تيمية في مركزيّة خطاب العدل في الشريعة: «إنّ الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة»[(١٠٥)]، ويقول أيضاً في مركزية العدل: «وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم، أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم،.. ويقال الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام، وقد قال النبي (ﷺ): ليس ذنب أسرع عقوبة من البغي وقطيعة الرحم»[(١٠٦)].

وقال ذو عمرو الحميري لجرير بن عبد الله البجلي، حين توفي رسول الله (ﷺ) واستخلف المسلمون أبا بكر: «يا جرير إن بك علي كرامة، وإنّي مُخبِرك خبراً، إنّكم معشر العرب لن تزالوا بخير ما كنتم إذا هلك أمير تأمّرتم (أي تشاورتم) في آخر، فإذا كانت بالسيف كانوا ملوكاً يغضبون غضب الملوك، ويرضون رضا الملوك»[(١٠٧)].

---

(١٠٤) ابن عبد البر، **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار**، ١/ ١٩٥.

(١٠٥) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٢٨/ ٦٣.

(١٠٦) المصدر نفسه، ٢٨/ ١٤٦.

(١٠٧) ذكره عن ابن أبي شيبة البخاري في **صحيحه**، (٤١٠١).

وأختم بما قاله لابويسيه (La Boétie) يصف عبّاد الملوك الطغاة فيقول: «إن السبب الذي يجعل الناس ينصاعون طواعية للاستعباد هو كونهم يولدون عبيداً، وينشأون على ذلك، ويسهل تحوّلهم تحت وطأة الطغيان إلى جبناء مخنّثين، وإنه بزوال الحرية تزول الشهامة»[١٠٨].

٤ ـ مقارنة أسس النظرية الاستبدادية والنظرية الشورية

تتلخص النظرية الاستبدادية في جواز حكم الفرد في مجموع الأمة من دون شورى ورضا، بل بالتسلط والقهر وأخذ السلطة بالقوة في الآتي:

أ ـ إذا كان المتغلِّب ذا شوكة وقدرة على حراسة الدين وسياسة الخلق، فتنعقد له الإمامة، لقدرته على تطبيق الشرع ـ كما يقال ـ ولا تجوز مقاومته ما دام مقيماً للشرع إلا إذا أظهر الكفر البواح، فلو كان مطبِّقاً للشرع، ثم جار وظلم، وارتكب جميع الفواحش والمنكرات، فلا يجوز خلعه إلا بالكفر البواح.

ب ـ إذا كان المتغلِّب ذا شوكة وعصبة، وتغلَّب بالسيف، لأي سبب، وليس لتطبيق الشرع ابتداءً، فلا تجوز مقاومته؛ خشية الفتنة، بل تجب طاعته وتنعقد له الإمامة، إذا كان مسلماً، ولو فعل جميع الموبقات فلا يجوز إبداله إلا إذا أظهر الكفر البواح.

---

(١٠٨) أتين دي لابويسيه، **مقالة في العبودية المختارة**، ص ٧٢.

ج ـ فلا فرق بين من تغلَّب؛ لحراسة الدين وسياسة الخلق، وبين من تغلب؛ لشهوته في السلطة في النتيجة. فالأمة أمام فرد متحكم متسلط، في **الأولى** باسم تحكيم الشرع، وفي **الثانية** باسم القدرة على سياسة الخَلق وضبطهم، وتطبيق بعض الشرع.

د ـ فالاستبداد جائز إذا كان لتطبيق الدين في النظرية الاستبدادية، ومعنى الاستبداد الذي أقصده: أن يتفرد حاكم أو فئة بالسلطة، من دون رضا الناس واختيارهم، ولذلك ورد عن سعد بن عبادة في حادثة السقيفة قوله لقومه: «استبدّوا بهذا الأمر قبل الناس».

هـ ـ وأحاديث الطاعة والصبر على طاعة السلطان الجائر وأثرته على من استبد عليهم، وعدم منازعة الأمر أهله تنزل على كل من تغلب؛ إن كان مسلماً. سواءً استبد لأجل تطبيق الشرع، أم استبد لأجل شهوته بالسلطة، وطبق بعض الشرع حفاظاً على كرسيه.

و ـ كل من خرج على المتغلِّب على حق الأمة في الولاية، وعلى الجائر في حكمه بعد أن تولى عليها بالسلاح، فهو ضالٌّ مبتدع سالك مسلك الخوارج والمعتزلة، مخالف لمنهج أهل السنة، مفارق للجماعة، وإن مات فميتته ميتة جاهلية؛ لأنه فارق الجماعة.

ومفهوم الجماعة، هنا، لا يقصد به الجماعة التي اختارت الإمام عن رضا وشورى واختيار، بل الجماعة التي

لزمت طاعة المتغلِّب جبراً وكرهاً وقهراً، فمن أراد أن يخرج عن القهر والجبر والإكراه، فهو خارج عن الجماعة المقهورة المجبورة على طاعة المتغلب الجائر، سواءً تغلب لتطبيق الشرع أم تغلب لغلبة شهوته في السلطة وطبق بعض الشرع.

ز ـ لا يلزم أن يكون المبتدع الضال وأصحاب الأهواء من الخارجين بالسلاح، بل الخروج باللسان من جنس الخروج باليد، فهو يؤدي إليه ويفضي إلى استعمال السلاح، كما يرى أصحاب النظرية.

ح ـ في النظرية الاستبدادية تم تحديد وسائل نصح الحاكم القاهر لإرادة الأمة، واختصار الوسائل في الصبر والنصيحة السرية.. وما في معناهما، كالتوبة والتضرع والدعاء... ومن خالفهما وأجاز التجمعات والتظاهرات والاعتصامات السلمية والعصيان المدني، فهو مبتدع ضال، تجب محاسبته على رأيه، وعقوبته، ويجوز لولي الأمر الزج به في السجون ومحاكمته وضربه واستتابته، حتى يتوب وإلا بقي في غياهب السجن حتى يرجع، إلا إن أذن ولي الأمر بالوسائل السلمية، فإن أذن فهي جائزة، وإن لم يأذن فهي محرمة.

ك ـ لا عبرة بصحة نقد الحاكم إذا جرى هذا النقد في العلن، فهو في النظرية الاستبدادية تدخل في الشؤون العامة، وتمرد على منهج أهل السنة والجماعة والسلف الصالح. ويستدل على نكارة فعله وخروجه وخارجيته، بنصوص كثيرة تأمره بلزوم الصمت وإيكال الأمر لله، والاقتصاص لحقه إن كان له حق في يوم القيامة.

ل ـ فحاكم ظلوم خير من فتنة تدوم، أما استعمال الوسائل السلمية كالمظاهرات والاعتصامات، والعصيان المدني، فهي أشد فتنة...

م ـ في النظرية الاستبدادية، تم اعتبار جميع بدائل الاستبداد أكثر ضرراً من استبداد الحاكم الفرد، في العصر الحديث، فالنظم المستبدة أكثر أماناً على الشريعة من غيرها، وأكثر أماناً على التنمية.

ن ـ النتيجة التي انتهت إليها النظرية ما يأتي:

(١) أن الحكم التغلبي الاستبدادي يكون تارة حكماً شرعياً تكليفياً، فالشورى وولاية الأمة ليستا أصولاً في الوصول إلى السلطة، إذا كان المراد تطبيق الشرع.

وتارة، يكون الحكم التغلبي شرعياً بالضرورة، خشية الفتنة، والواقع مصدر الشرعية، بالاستدلال بفقه الضرورات، والواقعية السياسية، والضرورات السياسية... إلخ، والنتيجة في كلتا الحالتين هي التشريع الدائم لبقاء الاستبداد، والتشريع المستمر لمواجهة بدائله.

وقد تختلف درجة تضليل من يعارض إمامة المتغلب، بحسب بعد المستبد أو قربه من تطبيق الشرع، وبحسب غرض المستبد من السلطة، أي بحسب نوعية المستبد، إلا أن مشرعي الاستبداد يتفقون في مواجهة بدائل الاستبداد وتختلف الاعتبارات، فمنهم من يعتبر البدائل فتنة على المتغلِّب، ومنهم من يعتبرها فتنة على الشرع.

(٢) تم اعتماد ثلاث وسائل اشتهرت في النظرية الاستبدادية، لاعتماد إمامة المستبد وهي: بيعة أهل الحل والعقد (بدلاً من فكرة الشورى العامة للأمة)، أو بالاستخلاف (ويستشهد لها باستخلاف عمر (رضي الله عنه) لأبي بكر (رضي الله عنه))، أو بالتغلب بالسيف والتوريث الذي يعقب التغلب.

(٣) الذي حمد العاقبة في النظرية الاستبدادية هو المستبد، وهو المنتصر في جميع الأحوال، وهو من إذا قال فعل، ﴿**مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى**﴾.

أما النظرية الشورية في الفكر الإسلامي فتقوم على الأسس الآتية:

أ ـ أن النظام السياسي لا يمكن أن يقوم إلا على الشورى وولاية الأمة؛ لتحقيق العدل الذي قامت به السموات والأرض، ولأجله أرسلت الرسل وأنزلت الكتب.

ب ـ أن العدل أساس التوحيد، ﴿**شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط**﴾ [آل عمران: ١٨]، ولا سبيل لتحقيق العدل بالتغلب والقهر بالسيف.

ج ـ كل كيان سياسي لا يقوم على الشورى، فهو من المحدثات، بنص قوله (صلى الله عليه وسلم): عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضّوا عليها بالنواجذ، وإيّاكم ومحدثات الأمور».

د ـ كانت سنة الخلفاء الحكم الشوري وولاية الأمة، بل الأعجب، حينما تمّ التصريح بتبديل مرجعية سنة الخلفاء بمن بعدهم، ففي نص للنسفي من كتاب **العقائد النسفية** للتفتازاني يقول عن الحاكم: «لا ينعزل بالفسق أي بالخروج من طاعة الله تعالى، والجور أي الظلم على عباد الله تعالى، لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين. والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والأعياد بإذنهم ولا يرون الخروج عليهم»[١٠٩].

هـ ـ أن التغلب هو الملك العضوض والملك الجبري، وهما إحياء لسنن كسرى وقيصر.

و ـ وقد جاء الإسلام بهدم الكيانات الاستبدادية، ونجح في استئصالها. فلا يمكن أن يقرها وقد قال (ﷺ): «إذا مات كسرى فلا كسرى بعده».

ز ـ وقال عن أبي جهل الطاغية حين هلك لقد هلك فرعون هذه الأمة. وذكر على سبيل التحذير أن هذه الأمة قد تعود وتتبع سنن الطغاة.

ح ـ فلا يجتمع في الإسلام دعوة إلى التمسك بالسنن الراشدية في الحكم، وتشريع للتغلب وتأصيل عقدي وفقهي وصرف للنصوص في كيان استبدادي.

ط ـ فإما فكراً سلطوياً يليق بالكسروية والقيصرية، وإما

(١٠٩) التفتازاني، **العقائد النسفية**، ص ٤٤٨.

فكراً شورياً يليق بالشريعة المحمدية شريعة العدل.

ي ـ النصوص كلها في الصبر والطاعة، إما أن تؤول وتقبل بشرط فتح الوسائل السلمية كافة؛ لتغيير السلطان الجائر، وإما أن ترد بنصوص المدافعة ومغالبة الجبارين، وإما أن تعرض على قيم الإسلام ومبادئه وأصوله.

ك ـ أما استعمالها في التشريع للاستبداد، ونسبة هذا التشريع إلى الشرع، فهو تقوّل وازدراء لرسالة الأنبياء ورسالة الإسلام، وتقوّل على منطق الشرع.

ل ـ ولا يليق بأمة أطاحت بعروش الجبارين، أن تقف عاجزة مستسلمة أمام الطواغيت، وقد فتح الله لها الوسائل السلمية.

م ـ ولا يجوز التذرع ببنيان الاستبداد الديني المرصوص، الذي، بلا شك، قد يحول دون المساس بجناب الفراعين، فهي مأمورة بإدانة فقه الاستبداد وتفكيكه، واستبدال فقه الشورى وسلطان الأمة به، ومأمورة بمواجهة سلمية مفتوحة مع ملك التغلّب وجحيم الطغيان.

ن ـ بين نظرية الاستبداد ونظرية الشورى كما بين المشرق والمغرب، فلا تقارب بينهما، فإما استبداداً واستعادة لملك كسرى وقيصر، وإما شورى تكون فيها الأمة والية، وحافظة للشرع ولمصالح الناس.

الفصل الثاني

تجديد الخطاب السياسي



توطئة

لقد تعبَّأ عالَم الشباب اليوم بالحيرة والتساؤلات والشكوك، وعدم القدرة على تقييم المواقف والاتجاهات والتيارات والرموز الفكرية والشرعية.

أصبح عالَماً متسائلاً ليس في قدرته السكوت عن مسائل الدين والدولة وهي الأكثر كثافة، وعن المسائل الوجودية، وهي الأقل نسبياً.

لقد ألقت مصادر التلقّي والتنوّع الفكري بظلالها على الأصعدة كلّها، ومن لم يجذبْه عالم الأفكار جذبته الميديا والكاريزما...

حتى بدأت القناعات الفكرية بالتشريعات تتصدّع، والربيع العربي يبعث الأسئلة من مرقدها.

حتى العازفون عن القراءة، أصبحت تحاصرهم الصور التلفزيونية، وتؤثّر في قناعاتهم أكثر من الكتب والروايات.

بين ركام التساؤلات عن الحقيقة كان لا بد من قراءة التجارب والأفكار، ليس لأجل مقايستها بالواقع فقط، بل لأنها تمثّل سبباً في الحيرة؛ فهي تجارب ارتبطت بظروفها،

وفي أثناء ظروفها كانت تعبّر عن الحلول بتشريع قواعد عامة صالحة لكل زمان ومكان.

وفي العصر الحديث ظهرت مدارس وجماعات وتيارات تستند إلى رؤية فكرية في مواقفها السياسية.

وفي ضوء المستند الفكري تُحدّد تلك الجماعات والتيارات مواقفها تجاه الدولة، وبعضها يؤطر الدين في مفهومه له؛ فيصبح الدين مرتبطاً، في وجوده وعدمه، بتلك الرؤية، ولا قيام للإسلام إلا من خلال مواقف تلك الجماعة، واعتبار سائر الجماعات والفرق والتيارات في النّار إلا تلك الجماعة التي ترى الصحة المطلقة في موقفيْها العقدي والسياسي، واعتبار ما عداها خارجاً عن منهج السلف.

أولاً: نماذج التيارات الإسلامية المعاصرة في الإصلاح السياسي

١ ـ نموذج المدارس السلفية

أ ـ المدرسة الألبانية

ظهرت المدرسة الألبانية بشعار: «من السياسة ترك السياسة»، تحت آلية تغييرية بمفهوم: «التصفية والتربية»؛ لتأسيس القاعدة التي بها تقوم الدولة الإسلامية، فترك السياسة سياسة لأجل هدف الدولة الإسلامية.

ورأت المدرسة أن تنقية الإسلام من البدع والخرافات والاشتغال بتحقيق التراث والمخطوطات، والتزكية الإيمانية بتربية النشء تربيةً صحيحةً، والتنقية من القبائح هي معنى العودة إلى الكتاب والسنة، وتكفي في تحقيق طموح سياسي بعيد الأمد تقوم به الدولة الإسلامية.

أما الأصول العلمية للمدرسة فهي ترتكز على ثلاث ركائز رئيسة: التوحيد والاتباع والتزكية. ويعتبر أتباع الشيخ الألباني أنفسهم الفئة الوحيدة التي تركّز على أصول التوحيد العظيمة وقضاياه الكبيرة، وأنه لا يجوز الإخلال بقضية منها، وهم يصفون غيرهم بالجهل في حقيقة فهم «التوحيد». وتعزو المدرسة الألبانية أسباب انحراف الأمة وانحطاطها إلى وجود طوائف من أهل البدع والأهواء، عملوا على تشويه العقائد والعبادات في الإسلام، وفي مقدّمتهم أهل الرأي[1].

وخلاصة مفهوم الدين والتغيير الشامل وتطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية وعلاقتها بالأنظمة السياسية، لدى هذه المدرسة، يتمحور حول الآتي:

(١) **التركيز على التوحيد**: ومفهوم التوحيد محاربة

(١) انظر: مروان شحادة، **تحولات الخطاب السلفي: الحركات الجهادية ـ حالة دراسة (١٩٩٠ ـ ٢٠٠٧)** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ٥٣؛ عبد الرحمن عبد الخالق، **الأصول العلمية للدعوة السلفية**، ط ١٠ (الكويت: شركة بيت المقدس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ١٣، وأبو أسامة سليم بن عيد الهلالي، **تعريف عام بمنهج السلف الكرام** (عمّان: الدار الأثرية، ٢٠٠٤)، ص ١٤.

البدع وملاحقتها، فهي كما يقول الشيخ محمد ناصر الدين الألباني: «فنقض البدع المتراكمة على الإسلام قد أصبح ضرورةً لا مناص منها ولا غنىً عنها، لحياطته ولهداية الناس به...»[٢].

(٢) **مفهوم التصفية والتربية كآلية للتغيير**: ويرتكز على نشاط تبشيري دعوي يهدف إلى إعادة أسلمة المجتمع من القاعدة، وسوف يفضي بالضرورة إلى قيام الدولة الإسلامية، وليس العكس، كما هو شأن الدعوات الأخرى التي تقوم على أساس سياسي قوامه أسلمة المجتمع عبر سلطة الدولة؛ فالسياسة بحسب الألباني من الدين ومأمور بها شرعاً، إلا أنه يشدّد، في الوقت ذاته، على أنّه من «السياسة ترك السياسة»؛ فالسياسة ثمرة تتحقق من خلال سياسات أسلمة المجتمع، والتصفية هي التصفية من قبائح الأعمال، والتربية هي التربية الأخلاقية والتزكية الإيمانية، والقيام بنشر دعوة التوحيد بمفهومها السابق التي تتطلّب تنقية الإسلام من البدع والخرافات وتحقيق المخطوطات، والخوض في غمار المسائل الخلافية[٣].

---

(٢) محمد ناصر الدين الألباني، **مساجلة علمية بين الإمامين الجليلين العز بن عبد السلام وابن الصلاح حول صلاة الرغائب**، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م)، ص ١٢ ـ ١٣.

(٣) ينظر: شحادة، **تحولات الخطاب السلفي**، ص ٥٥ ـ ٥٧؛ محمد ناصر الدين الألباني، **التصفية والتربية وحاجة المسلمين إليها** [د. م.]: المكتبة الإسلامية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ص ٣٠ ـ ٣١، ومحمد زاهد جول، «الخطاب السياسي للسلفية الألبانية،» **المسبار** (شباط/ فبراير ٢٠٠٨)، ص ١.

وفي جواب للشيخ الألباني حول المعنى الذي يريده بهذا الشعار التصفية والتربية، أجاب بأن التصفية المقصودة هي: «تصفية العقيدة الإسلامية، مما هو غريب عنها، كالشرك، وجحد الصفات الإلهية، وتأويلها، وردّ الأحاديث غير الصحيحة لتعلّقها بالعقيدة ونحوها. والثاني: تصفية الفقه الإسلامي من الاجتهادات الخاطئة المخالفة للكتاب والسنة، وتحرير العقول من آثار التقليد وظلمات التعصب. والثالث: تصفية كتب التفسير، والفقه والرقائق، وغيرها من الأحاديث الضعيفة والموضوعة، أو الإسرائيليات والمنكرات، أما الواجب الآخر فأريد به تربية الناشئ على هذا الإسلام المصفى من كل ما ذكرنا، تربية إسلامية صحيحة منذ نعومة أظفاره، دون أي تأثر بالتربية الغربية الكافرة»[٤].

تسبّب هذا المنهج بردود فعل واسعة لدى الجماعات الإسلامية الأخرى، وعلى الأخصّ السلفية الجهادية التي ألّفت عشرات الكتب والرسائل للردّ على منهج الألباني.

وتلك الردود هي بحسب منطلقات كل جماعة وتيار.

على صعيد موقف المدرسة الألبانيّة النظري من الأنظمة السياسية، فيعتبر موقفاً حادّاً ومفاصلاً؛ فالديمقراطية في نظر الشيخ الألباني نظام طاغوت، ونقيض للإسلام لا يجتمعان،

(٤) محمد ناصر الدين الألباني، **سؤال وجواب حول فقه الواقع**، ط ٢ (عمّان: المكتبة الإسلامية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ص ٤٠ ـ ٤١.

والانتخابات محرَّمة، وتحرم فيها مشاركة الرجل والمرأة، والمجالس النيابية التي تحتكم إلى الأكثرية مجالس طاغوتية، ولا يجوز للمسلم التعاون في إيجادها، وهي من صنع اليهود والنصارى، ولا يجوز شرعاً التشبه بهم، والمسلمون اليوم محاطون بدول كافرة قوية في مادتها ومبتلون بحكام كثير منهم لا يحكم بما أنزل الله، أو لا يحكمون بما أنزل الله إلا في بعض النواهي من دون بعض(٥).

إلا أنّ هذا الموقف النظري الحادّ لا علاقة له بالواقع التطبيقي لعلاقة المدرسة بالنظم السياسية التي يعيش في فلكها؛ فالمنكرات السياسية تظلّ كما نظر إليها ابن المقفع معزولةً ومنفصلةً عن المنكرات الأخرى، وليس لدى المدرسة احتساب فكري سلمي؛ لتغيير واقع تلك الأنظمة التي لا تقلّ كفراً ونفاقاً في نظرهم عن البدع والخرافات التي يحتسبون في الردّ عليها.

فالعودة إلى الكتاب والسنّة لا تشمل محاربة المظالم والمنكرات السياسية، بل تقتصر على ملاحقة بدع الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة ومدرسة أهل الرأي، فهي الأخطر.

---

(٥) ينظر: محمد ناصر الدين الألباني، «مسائل عصرية في السياسة الشرعية،» **الأصالة**، العدد ٢ (جمادي الآخر ١٤١٣هـ/ [كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢])، ص ١٧، وحسن أبو هنية، **المرأة والسياسة: في منظور الحركات الإسلامية في الأردن** (عمّان: مؤسسة فريديش إيبرت، ٢٠٠٨)، ص ٢٩.

فتغيير تلك الأنظمة الكفرية الطاغوتية يتمّ بالتصفية والتربية والاهتمام بتربية النشء؛ لتكوين القاعدة للدولة الإسلامية، أما تغيير البدع والخرافات فيتمّ بالرد عليها وملاحقتها.

فمفهوم التصفية والتربية هو آلية التغيير التي تنتهجها المدرسة الألبانية، وهي «آلية تغيير تتجه إلى المجتمع وتُقيم علاقات حسنة مع السلطة وتتكيف مع المتغيرات والظروف الحادثة، وتتلوّن سياسياً بحسب الأنظمة والقوانين السارية في البلدان المختلفة، وهذه المدرسة لا تسعى بأي شكل من الأشكال إلى الصدام مع السلطة السياسية الحاكمة»[٦].

ب ـ المدرسة الخلوفية

أسس النموذج الخلوفي (الجامي) فقهاً سلطانياً، فاق الفقه السلطاني كلّه الذي سبق ظهوره.

وكان من أشدّ مظاهره: المغالاة في طاعة وليّ الأمر، فجوهر المعتقد الصحيح يقوم على طاعة ولي أمر متغلّب!

أما أصول (الجامية) العقَدية العامة فلا تختلف عن المدارس السلفيّة الأخرى، فلا يظهر أنّ لها موقفاً مغايراً في قضايا الحكم بغير ما أنزل الله، وقضايا الولاء والبراء أو

(٦) شحادة، **تحولات الخطاب السلفي: الحركات الجهادية ـ حالة دراسة (١٩٩٠ ـ ٢٠٠٧)**، ص ٥٢.

الرضا بالتحاكم إلى المحاكم الوضعية، ولا يظهر أنّ لها مواقف مغايرةً في قضايا الديمقراطية والبرلمانات والملكية الدستورية والدستور والانتخابات، فهي في وضعها الحالي ترى كفر جميع الأنظمة أو بدعيتها، وقد تتغيّر مواقفها في المستقبل، بحسب المتغلّب.

وقد يكون اختلافها عن غيرها في طريقة استباحة تلك الأصول وتسييسها، فالتمسك بعقيدة الولاء والبراء يختلف بحسب المصالح السياسية، وبحسب أشخاص السلطة.

من أوجه اختلافها الذي قد تغاير به بعض المدارس السلفية الأخرى، مظهر التوسّع في إظهار البعد العقائدي في اتهام المعارضين السياسيين ونشطاء الحقوق والإصلاح، ورميهم بالبدعة والخروج ولو بالكلمة. والمغالاة في تعظيم طاعة الحكّام والمغالاة في تبديع الفرق والأحزاب السياسية، والتكلّف في البحث عن أقوال السلف.

تستند الخلوفية، في مواقفها العملية، إلى أحاديث الطاعة والصبر على جور الحكام وأحاديث الجماعة والفرقة، وتنقل بعضها؛ من دلالاتها على كيانات شورية إلى تشريع بقاء الملك الجبري، وتشريع التغلب، وتشريع تغييب الإرادة الجماعية ومشاورة الأمة، وأحقيتها في اختيار الحاكم. وتستدل بأحاديث الفتن وإسقاطها على الحياة الطبيعية، وتسوق الأدلة في غير ما وضعت له، كحديث «وإن جلد

ظهرك وأخذ مالك»، وحديث «أدّوا الذي عليكم واسألوا الله الذي لكم».. إلخ.

بطبيعة الحال، من يقرأ في أدبيّاتها يُدرك فرقاً آخر في طموحاتها السياسية التي لا تتجاوز أفق القطرية، والدفاع عن الأنظمة التي تستمدّ منها القوة والنفوذ والاستمرارية.

تيار الخلوفية أشبه بتيار مركّب تمّت صياغته بلافتة سلفية ومضمون سياسي، فهي وإن اتسمت باسم السلفية، لكنّها تفترق عن كثير من السلفيات الأخرى الطامحة لإقامة نظام إسلامي، وفق مرئياتها في الحُكم التي لا تتماشى مع نظم الدولة الحديثة.

المدرسة الخلوفية تزن مفهوم البدعة بحسب شوكة المتغلّب وقدرته على التغلب والقهر، فهو ضالّ خارجي مبتدع قبل التغلّب، ومن أهل السنة والسلف الصالح إن تغلّب، وتجب طاعته، ويُعتَبَر حكمه على منهج أهل الحق والعدل!

تعتصم المدرسة الخلوفية بآلة تأويل هائلة مدجّجة بالآثار والنقولات والنصوص؛ لتبرير مختلف النظم السياسية تحت مبدأ طاعة ولي الأمر، كما في فتوى تجويز طاعة بريمر حين كان حاكماً للعراق وقت الاحتلال، وترى ثوّار الحركات السلمية في مصر وليبيا وتونس واليمن خوارج ومبتدعة، ثم تكفّ عن تبديعهم ووجوب طاعتهم إن اقتضى

الأمر، وإن أصبحت لهم الشوكة والقدرة في الحكم.

هذه الآلة الضخمة تبيح لها التلوّن مع الأنظمة السياسية كافة ومدّها بالتشريعات، ولديها الاستعداد للوكالة عن تلك النظم في تبديع أو تكفير خصوم الأنظمة التي توفر لها رغد العيش ودعم أنشطتها الدعوية، ويتحدّد مستوى خصومة المخالف ومستوى عدائه بقدر خصومته مع النظام السياسي.

يتميّز التيار الخلوفي، كذلك، بالقدرة على تصفية خصوم الدولة عن طريق القضاء إن كانوا قضاة، والدعوة إلى التضييق على خصوم الدولة والاستبداد بهم تحت غطاء شرعي، فهي ترى في خصوم الدولة أنّهم الشر والفتنة، تجب مقاتلتهم والنيل منهم، واعتبارهم أشرّ خلق الله، وأشدّ عداوة من اليهود والنصارى.

انتهى المطاف بالتيار الخلوفي إلى إحداث رؤية خاصّة في الإصلاح السياسي تتمحور حول مفهوم طاعة ولي الأمر، تحدّث عنها الباحث عبد العزيز الخضر في كتابه **السعودية: سيرة دولة ومجتمع** قائلاً: «... نشأ التيار من أجل الدفاع عنها [طاعة ولي الأمر] والتحذير من مخالفتها باسم منهج أهل السنة والجماعة، لكن النتائج التي ولّدها الخطاب كانت سيئة في تشويه السلفية ومفاهيمها، وتحوّل مفهوم «طاعة ولي الأمر» من مبدأ سني أصيل في التراث السلفي عند العامة والخاصة، إلى مطلب بوليسي أمني؛ بسبب طريقة التناول غير الموفّقة من دعاة هذه الرؤية، فروح الترصّد والانتقاء

والتهم أقرب إلى المخابراتية منها إلى منهج العلماء والباحثين العقلاء»[7].

ج ـ المدرسة السلفية الجهادية

إذا انتقلنا إلى السلفية الجهادية فمواقفها العقدية تعتمد بشكل رئيس على معياري الكفر والإيمان والولاء والبراء، ومن هذا المستند تتحدّد علاقتها بالأنظمة الحاكمة وبالمجتمع وبالأفراد.

كما تعتمد على مبدأ الجهاد كحل أمثل في مواجهة الأنظمة واعتزال المجتمع. ويعرِّف المقدسي السلفية الجهادية بأنها «تيار يجمع بين الدعوة إلى التوحيد بشموليته والجهاد لأجل ذلك في آن واحد، أو قل هو تيار يسعى لتحقيق التوحيد بجهاد الطواغيت»[8]، للسلفية الجهادية مفهومها المحدّد لمعنى الحاكمية الذي انطلقت منه في تأسيس تيارها الصدامي مع الدولة ومع المجتمع.

ومنه تبلورت فكرتهم عن الشريعة والكتاب والسنة ومعنى التوحيد ومعنى الحياة. يقول الدكتور عبد الله عزام ـ رحمه الله ـ: «إن التحاكم إلى الكتاب والسنة هو الإسلام

---

(٧) عبد العزيز الخضر، **السعودية: سيرة دولة ومجتمع**، ط ٢، منقحة وبمقدمة جديدة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١)، ص ١٧٨.

(٨) شحادة، **تحولات الخطاب السلفي: الحركات الجهادية ـ حالة دراسة (١٩٩٠ ـ ٢٠٠٧)**، ص ٨٧.

فحسب، ولهذا فالتحاكم إلى كلام البشر عن رضا وطواعية هو خلع لربقة الإسلام من الأعناق... فطاعة التشريع البشري الوضعي (القوانين الوضعية) مع الرضا القلبي بها شرك يخرج صاحبه من الملة»[٩].

وترى السلفية الجهادية أن حياة المسلمين اختلفت وتغيرت جذرياً عما كانت عليه قبل الاستعمار؛ فالاحتلال فرض قوانينه وتشريعاته في شؤون الدنيا كلها: في السياسة والاقتصاد والاجتماع وعلى المسلمين، وهي قوانين مُحادَّة لله ولرسوله.

«وأن مواقف المنتسبين للعلم الشرعي على اختلاف مراتبهم من تلك القوانين هو الصمت، بل التواطؤ من بعضهم أحياناً، وبهذا حلّت قوانين الكفار محلّ الشريعة الإسلامية في الحكم بين المسلمين وكتب لها البقاء حتى يأذن الله بزوالها»[١٠].

وبهذه القوانين المُحادَّة لحكم الله ولحكم رسوله وقع المسلمون في جاهلية عمياء، ولا عودة لهم عنها إلا بسيادة الحاكمية، ولا عودة للحاكمية حتى يتربّى جيل إيماني

---

(٩) أبو عبيدة الأنصاري، **مفهوم الحاكمية في فكر الشهيد عبد الله عزام** (بيشاور، باكستان: مركز الشهيد عبد الله عزام الإعلامي، [د. ت.])، في: شحادة، المصدر نفسه، ص ٨٦، الهامش ٣٩.

(١٠) عبد القادر عبد العزيز، «الجامع في طلب العلم الشريف،» شبكة الحسبة، <http://www.alhesbeh.net> في: شحادة، المصدر نفسه، ص ٨٣، الهامش ٣١.

فريد، يعتزل تلك المجتمعات الجاهلية، ويتلقّى التربية الصلبة على معاني التضحية والفداء كلها؛ حتى تتكوّن القاعدة الصلبة التي منها يبدأ في إعادة سيادة حكم الكتاب والسنة، وفرض الشريعة.

وهذه التربية تتطلّب البعد عن الانشغال بالناس وبمنكراتهم التي هي فرع من منكر أعظم، تمثّل في سيادة القوانين الوضعية التي تحكم حياة المسلمين عبر الأنظمة السياسية.

وتجب القطيعة مع الأنظمة كلها والكفر بالدساتير والمؤسسات السياسية (البرلمان، الأحزاب، الحكومات، القضاء)، والعسكرية الحالية (الأمن والجيش) في العالم العربي والإسلامي، فهي لا تلتزم بالتوحيد الذي يعني إفراد الله تعالى بحق التشريع والحكم[11]: وتتضح، مما سبق، علاقة القطيعة المطلقة مع النظم السياسية التي تحكم ديار المسلمين؛ فالديني والسياسي في السلفية الجهادية لا يلتقيان إلا في مواجهة حربية.

والمشاركة في الحكم تحت ذريعة المصالح ليست سوى من تزيين الباطل.

«فالديمقراطية دعوة كفرية، تعمل على تأليه المخلوق واتخاذه رباً، ولا علاقة لها بالشورى الإسلامية لا من حيث المعنى ولا من حيث المبنى، ولا نقول بقول من يحسنها في

---

(١١) شحادة، المصدر نفسه، ص ٨٦.

نظر المسلمين بالتأويلات الفاسدة من أصحاب دعوة المصالح، وإذا علم الناخبون أنهم بعملهم يوكلون النواب في ممارسة السيادة الشركية (أي التشريع من دون الله) نيابة عنهم فإنهم يكفرون...»[١٢].

ـ الخلط بين حاكمية الشريعة والحاكمية على الشريعة

فحاكمية الشريعة لا تتمّ إلا عبر مساواة تامة بين المحكومين أمام قانون الشريعة، والمساواة التامة، أمام قانون الشريعة، لا تتحقّق إلا بوسائلها الصحيحة التي أهمها المطالبة بالشورى وولاية الأمة.

أما المطالبة بحاكمية الشريعة من خلال استنفار فئة من المؤمنين تعتزل المجتمع وترميه بالجهل والجاهلية، وتحكم عليه بالكفر والشرك، ومن ثَمّ تَعمل على جهاده لفرض القانون بالقوة وتطبيقه بالسيف والحديد والنار، وجبر الناس على طاعة القانون، فهذه حاكمية على الشريعة، تختلف كلياً عن حاكمية الشريعة التي هي خضوع الجميع للقانون عبر أداوت الفرض الصحيحة، وهم مجموع الناس لكي يتساوى الجميع أمام هذا القانون من دون أن ينفرد به أحد ليطبقه، وفق اجتهاداته التي تخطئ وتصيب؛ فالوسائل ذات تأثير بالغ في تحديد نوع الحاكمية، وليست المسألة تطبيقاً للشريعة كيفما اتفق.

---

(١٢) حول مجلة **أنصار السنة**، انظر: شحادة، المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٦.

فمن المعلوم أن مساحة الاجتهاد البشري في الشريعة كبيرة جداً، والأحكام الاجتهادية هي أحكام المجتهدين، ففرضها هو فرض لحكم بشري، وإذا كان هذا الفرض تم بالقوة والجبر والإكراه، فمحصلته النهائية طاعة وجبر على حكم اجتهادي قد يصيب وقد يخطئ.

ولذلك حاربت الشريعة التسلّط والجبر والإكراه والفرض بجميع الوسائل والطرق، بل لو قيل إن الإسلام لم يأت إلا لمواجهة التسلّط وتعبيد الطريق للعباد؛ لعبادة ربّ العباد لكفى.

فحاكمية الشريعة لا تتمّ إلا بجعل الجميع يتساوون أمام قانون الشريعة، والأدوات التي تجعل الناس متساوين أمام الشريعة، إمّا أن تكون نبوةً معصومةً من الخطأ؛ فتصبح طاعة الناس للنبي طاعة لله تعالى، وإما أن يكون طريق المساواة بينهم أمةً واليةً بعقد الشورى، فلا سلطة لأحد على أحد، بل الجميع يتحقّق فيهم معنى الخضوع لسلطة الشريعة وحاكميتها.

إن مظهر فرض الشريعة بالقوة من قبل جماعة أو فئة تحارب مجموع الناس، وليس للناس سوى الاستجابة لتلك القوة القاهرة التي تفرض الدين فرضاً وقسراً، من خلال جماعة مؤمنة اعتزلت المجتمع ثم أصبح لها القوّة والشوكة والغلبة، لا يختلف من حيث المظهر عن العصابات الأخرى التي تسلّطت واغتصبت الحكم وفرضت سلطانها بالقوة

والجبروت، ومن ثَم تفرض الأتاوات على من لم يدخل في طاعتها.

فالجميع تغلّب وامتلك السلطة بقوة السلاح.

والسلفية الجهادية، بعد أن حكمت على المجتمعات المسلمة بالجهل ووقوعها في الشرك، رأت أنّ من واجبها الديني حمل الناس على الشريعة، واستعادة حكم الله تعالى في تلك المجتمعات التي يحكمها القانون الوضعي المضاد والمُحادُّ لحكم الله ولحكم رسوله.

والنتيجة التي كانت تسعى إليها السلفية الجهادية، هي فرض حكم الشريعة بالقوة؛ من قبل فئة مؤمنة وجيل إيماني فريد تربّى في محاضن تربوية، وانفصل كلياً عن المجتمع والدولة؛ ليخوض معركة الحقّ مع الباطل، ويحقّق النصر الموعود، ويقيم حكم الله في الأرض.

وقد تفانت في دعوتها وزُجّ بكثير من أتباعها في السجون والمعتقلات، وتمّ إعدام رموزها ـ رحمهم الله ـ كسيد قطب وعبد القادر عودة وصالح سرية؛ ذلك كله؛ لأجل إقامة الحكم بما أنزل الله وفرضه قسراً وجبراً، وقد استعدت لتنفيذ مهمتها بالجهاد، جهاد الطواغيت، وقدّمت كل ما تملك في سبيل تحقيق طموحاتها، ولم تنجح، وتعثّرت في منتصف الطريق وتراجعت، وألّفت في تراجعها قرابة الواحد والعشرين كتاباً، ولا تزال بقية من أتباعها في المعتقلات والسجون، وقد تراجع بعضهم وما زال بعضهم الآخر يفكر.

كان السبب الأكبر في التراجع تلك النظرية الحدية في فهم الشريعة وفهم قضية الحاكمية، واستحالة تطبيقها بالمنهجية الحادّة التي كانت تنوي تطبيقها؛ فخسرت بسبب ذلك خسائر فادحة، على المستويات كلها وما زالت تعاني الفشل الذريع.

وهو درس قاسٍ لا يزال الكثيرون يتردّدون في فهمه؛ فـ «لن يشادّ الدينَ أحدٌ إلا غلبه».

لقد قصدت الشريعة من الآيات الواردة في فرض الشريعة، كقوله تعالى: **﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾**[١٣]، أن يكون الجميع تحت قانونها، وألا تكون حاكمية فوق حاكميتها توجب خضوعاً لفئة أو لبشر من الناس ليسوا معصومين، وليسوا نبيّاً ولا إلهاً.

ولذلك، لن يتحقّق الخضوع للشريعة حتى يتخلّص الناس من القهر البشري والجبر والفرض والوصاية بأي شكل، وبأي نوع من أنواع الوصاية، فليس لفرد ولا لفئة التغلّب على الناس وفرض الشريعة بالقوة، فهو في حقيقته لا يفرض الشريعة، بل يخضع الناس لطاعته، ولن يتحقّق الخضوع أمام قانون الشريعة إلا بتساوي الناس؛ لكي يكون الجميع أمام قانون واحد بلا تمييز بينهم وبلا طبقيّة، فهم

---

(١٣) **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٦.

شركاء في مبدأ واحد، يشتركون فيه ويحمونه، فهو هويتهم وهو ثقافتهم، وهو التوحيد الذي جاءت به الشريعة؛ إذ لا معنى للتوحيد وفي الأمة تمايز وطبقات بين أفرداها، أو خضوع لفئة أو لجماعة أو لفرد؛ فيصبح من العسير محاسبته، ويكاد يكون من المستحيل فرض الرقابة عليه، فأين معنى الخضوع للشريعة وهو فوق القانون بحكم امتيازاته، وامتيازات الطبقة التي تدير حكمه؟!

إنّ السلطة السياسية ومؤسساتها المختلفة، كما يشير عبد المجيد الصغير: «هي الإطار الاجتماعي والمعطى الواقعي فهي لا تكفّ تترك بصماتها على كل ما يمر في طريقها، ويساكنها ويقاسمها الأرض والهواء.. فرجل السلطة يتمنّى لو كان في مقدوره أن يستأثر دون الناس حتى بالماء والهواء، فلا يوزّعهما عليهم إلا بمقدار ما يضمن من طاعتهم ويحقّق تبعيتهم»[١٤].

وهذا الطموح الشامل لدى رجل السلطة هو بسبب طبيعة سلطة التفرّد وقانون الغلبة.

فتمكّن قانون الغلبة في المجتمع له تأثيره البالغ على كل ما حوله؛ ولذلك لا يمكن فهم طبيعة الإسلام والشريعة، وتلقّي النقول، والإسلام عاش، فترة طويلة، تحت التسلّط الذي أثّر في بنيانه وأركانه وأولوياته.

---

(١٤) عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، ص ٧٩.

وإذا أمكن لرجل السياسة الاستحواذ والتأثير على «أجساد المحكومين، فكيف تسلم عقولهم وينجو إنتاجهم المعرفي من ذلك التأثير؟»[١٥].

إن قانون الشريعة لن يطبَّق إلا تحت ظلّ أمة والية، بل كل قانون في الدنيا لا يمكن تطبيقه على وجه صحيح إلا في ظلّ أمّة راعية، وقد تختلف وسائل وصول الأمة إلى الولاية، إلا أنّ ما اختصت به أمّة محمد (ﷺ) أنها أمة جاءت لمصالح الدين والدنيا، فوجوب تحقّق ولاية الأمة فيها أولى من غيرها، فغيرها قد لا تعنيه مصالح الدين، أمّا هذه الأمة فهي لن تكون خير أمة وأفضلها وأزكاها وأقواها إلا باجتماع الدين والدنيا في يدها، وهي مهمّة لا تستطيعها الجماعة ولا الفرد. ومن ظنّ أنها تقوم بالفرد وبجماعة؛ فهذا تقزيم للشريعة الربانية التي ختم الله بها الشرائع كافة، وجعلها شريعة شاملة، ولن يتحقّق شمولها وعظمتها إلا باجتماع ومشاركة العقول والخبرات كافة في حملها قال تعالى: ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾ [آل عمران: ١١٠].

ولذلك كان الخطاب القرآني موجّهاً على الدوام إلى الأمة وإلى الناس، وحتى الخطاب الموجّه إلى النبي (ﷺ)، فالأصل فيه العموم ما لم يرد دليل التخصيص، وحتّى الخطاب الموجّه إلى الذكور أو إلى الإناث في القرآن أو

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٧٩.

السنّة، فالأصل فيه العموم، والعموم هنا عموم معنوي بالمعنى وليس باللفظ، والذي نقله للعموم العرف الشرعي وليس اللغوي.

فالمساواة أمام قانون الشريعة لن تتمّ إلا بقوانين المساواة، وهي تتعارض مع قوانين الفرض والقهر والغلبة، ولا سبيل إلى تحقيق المساواة أمام الشريعة إلا بأمة يتساوى أفرادها، ولن يتمّ ذلك إلا بالشورى؛ وإلا فالمحصلة تقود إلى حاكمية فوق الشريعة مهما كان صلاحُ القائمِ على الشريعة؛ فلن تأمن الأمة لفرد، ليس معصوماً، من أن يقع في هواه فيقع في الجور، وهي المعصومة بمجموعها، وبعصمتها يتحقّق العدل.

فالخروج عن القانون ملازم لحكم الغلبة وملازم للقوة، وهو معنى فَهِمه الصحابة، وهم ينكرون على من يريد فرض رأيه أو اجتهاده بالقوة.

فالغالِبُ لا يُحاسب وتستحيل مراقبته، غالباً، وهو غير معصوم وتجب طاعته وهو فوق القانون.

والغالب التقي الذي يخضع ويتساوى مع الآخرين أمام القانون هو الاستثناء، والشريعة لا تبني أحكامها على الاستثناءات.

ولذلك؛ أكدت الشريعة هذه القيم العليا؛ لأنّ بها قوام الدين واستقامة الحياة، ومن دونها لا تصلح الحياة إلا للدرء والنسل.

د ـ المدرسة السرورية

وهي أوسع فكراً من المدارس السلفية «التقليدية»، في مفهوم تطبيق بعض معاني الشريعة، وأكثر نشاطاً وحركة في الجهود الدعوية.

وأصولها العلميّة لا تختلف عن أصول السلفيّات الأخرى في معنى التوحيد والولاء والبراء والجهاد وتطبيق الشريعة، والغوص في الخلافات العقدية.

يقوم بناء السرورية على التربية الدينية، والمشاركة الواسعة في الأنشطة التطوعيّة والاجتماعية والإعلامية، والاحتساب الفكري على المخالفات العَقَدية، ودعم جهود هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاز القضائي. مع عدم استحضار مفاهيم القيم السياسية في خطابها الفكري والثقافي كقيم أصيلة في حماية تطبيق الشريعة؛ لانشغالها المتواصل في الردود وبناء الجيل وتربيته تربية إيمانية؛ لإقامة حاكمية الشريعة.

فهي نموذج لا يحمل رؤيةً واضحةَ المعالم في القضايا السياسية، وليس لدى التيار السروري نزعةً لتعزيز الولاء للحكام، ويتمّ تناولها للقضايا التي يتّضح فيها أخطاء الدولة على الحاشية والبطانة واتهام العلمانيين ودعواتهم التغريبية[١٦]. وفي الجملة ليس لدى التيار

(١٦) انظر: الخضر، **السعودية: سيرة دولة ومجتمع** (ط ٢)، ص ٨٣٦.

السروري رؤية يستطيع أن يصنع من خلالها موقفاً سياسياً؛ لانشغاله التام بالدعوة والتربية كأولوية تسبق جميع الأولويات.

وعلى الرغم من امتداد التيار في أوساط الناس، واختراقه للكثير من المؤسسات، وقوة تأثيره، فليست لديه نزعة معارضة ثورية ضدّ الدول وليس لديه، في الوقت نفسه، ولاء قوي للمؤسسات الرسمية وعلمائها، وهي ثغرة حاولت بعض التيارات استغلالها لصناعة رأي سياسي ضدّ السرورية[١٧]. ويرى الباحث عبد العزيز الخضر أنّ «القيادات السرورية كانت ضد انخراط أبنائها في مشاريع العنف والتمرّد السياسي» على الرغم من القوة التي تمتلكها ولو «ملكها غيرهم؛ لرأينا حالة الصراعات الداخلية لربما بشكل أسوأ مما كانت عليه»[١٨].

أما الأنظمة السياسية فلا زالت تتعامل بحذر شديد مع السرورية؛ لامتدادها الإخواني، وتأثّرها بسيّد قطب ـ رحمه الله ـ وتأثّر أتباعها بالخطاب الجهادي.

ومع كل ما يقال إلا أنّ السرورية، في وقت الأزمات، وتصاعد الأصوات الحقوقيّة والإصلاحية المنادية بالإصلاح السياسي والحقوقي أقرب إلى التيار الديني الرسمي،

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٨٣٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٨٣٨ ـ ٨٣٩.

والاستظلال بحكم المستبد، وقد نرى تقارباً مع الأنظمة السياسية إنِ استطاعت مدارس الإصلاح الحقوقي والسياسي إحداث نقلة نوعية في بدائل الاستبداد، وقد تنتهي المدرسة السرورية أو جزء منها إلى ما يشبه الاصطفاف والدفاع عن أنظمة الملك الجبري، وإحداث رؤية جديدة في طاعة ولي الأمر لا تختلف عن المدارس السلفية التقليدية.

٢ ـ نموذج المدارس الزهدية

ـ جماعة التبليغ

وهي التي أسسها محمد إلياس الكاندهلوي عام ١٣٠٣هـ، تُردد بشكل دائم شعار «ترك السياسة من السياسة»، وتنهى عن الاشتغال بكل ما هو سياسي، فعلاقتها علاقة متاركة كلية للشأن السياسي، وترى أن إصلاح الفرد يقود إلى إصلاح الجماعة وإقامة حياة إسلامية، وتنتهج في تطبيق منهجها الخروج للدعوة وإقامة الأذكار في المساجد والقراءة في رياض الصالحين وحياة الصحابة.

٣ ـ نموذج المدارس الإصلاحية

أ ـ مدرسة الإصلاح الديني (محمد عبده ورشيد رضا)

إذا انتقلنا إلى التيارات الإصلاحية بدءاً من مدرسة محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) ورشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م)، فنحن أمام مدرسة تسمى مدرسة الإصلاح الديني.

والمقصود بالإصلاح الديني:

إصلاح الخطاب الديني بالتربية والتعليم على أسس عقلانية، والبعد عن ممارسة العمل السياسي المباشر، والاعتماد على العمل الاجتماعي والتنموي، ومن ثَمّ «تأثير هذه الإصلاحات التعليمية والاجتماعية والاقتصادية في تحريك الطبقة الوسطى والدنيا؛ لتواجه السلطة وطبقة الأغنياء وتنتزع الإصلاح السياسي المطلوب»(١٩).

ولأجل تمرير مشروع الإصلاح الديني الذي تبنّاه محمد عبده، فقد توسّل بعلاقات جيدة مع الاستعمار الإنكليزي؛ فهي رؤية براغماتية تظنّ أنها توظف السياسي لخدمة الإصلاح سواء أكان دينياً أم غيره!

قد لا يختلف محمد عبده ورشيد رضا في نظرتهما الإصلاحية عن المدارس الإصلاحية التي تنطلق من قاعدة أنّ التربية تؤهل المجتمع لدوره المطلوب، وليس العكس، إلا أنّ إصلاح القاعدة لدى محمد عبده يبدأ، كما سبق أن ذكرنا، بإصلاح الخطاب الديني على أسس عقلانية؛ لإعادة روح الحياة إليه بعد الجمود الذي أصابه.

فروح الحياة لن تعود إلا بخطاب عقلاني يُعلي شأن

---

(١٩) انظر: محمد أبو رمان، **الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ٣١.

العقل في فهم القرآن وأحكام الدين، ويعتمد على أصول الشريعة الكبرى ومقاصدها العليا، وترك التوسّع في التفاصيل والخلافات العقائدية والمذهبية وعلوم الآلات أو المعارف التي تبتعد بالدين عن غاياته العليا.

ويشمل الإصلاح الديني تهذيب الفرد وتزكيته الإيمانية، وإصلاح مناهج التعليم وتأهيل العلماء والفقهاء في علوم الاجتماع والتاريخ واللغات[٢٠].

ولقد دار جدل طويل ولا يزال: هل العمل السياسي يقود المجتمع نحو الإصلاح والتقدّم والدفاع عن حقوقه أو العكس؟

ويشير الباحث محمد أبو رمان في تحليله لرؤية محمد عبده التي قدّم فيها التربية على العمل السياسي المباشر: بأن «استبعاد عبده العمل السياسي المباشر هو عدم إيمانه بأن الجماهير بما تعانيه من أمراض اجتماعية وضعف تعليمي وثقافي، مؤهّلة بعد لممارسة هذا العمل..؛ إذ إن «المجتمع الثوري» الذي يتحدّث عنه عمارة لا يأتي عند محمد عبده من فراغ، أو من أمة ومجتمعات خاملة، غير قادرة على إدراك مصالحها.. وعليه فإن مهمة عبده هي فتح الطريق إلى ولادة هذا المجتمع»[٢١].

---

(٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠، ومجلة المنار، المجلد ١، العدد ٣٤، [د. ت.]، ص ٦٥٠ ـ ٦٥٥.

(٢١) أبو رمان، المصدر نفسه، ص ٤٨.

إلا أنّ مشروع محمد عبده في الإصلاح الديني من خلال التربية والتعليم فشل في تحقيق طموحاته، باعتراف عبده نفسه؛ فالتربية لا تنجح في مناخ سياسي وتشريعي معادٍ أو غير سليم، وأصول التربية الحديثة تشير إلى أن عبده قد وضع العربة قبل الحصان، ويرى محمد عمارة أنّ «آراء عبده في الإصلاح الديني والتحرّر الفكري هي أهداف ثورية «لا يمكن أن تنتصر تماماً إلا بواسطة نضال ثوري ينهض بعبئه مجتمع ثوري»»[٢٢].

هذه، باختصار، رؤية المدرسة الإصلاحية التي تبنّاها محمد عبده وسار على نهجه رشيد رضا في مجلة **المنار**، قبل أن تتبدّل الظروف التاريخية وتظهر الكمالية التركية التي تبدّل على إثرها رشيد رضا؛ لينخرط في العمل السياسي.

ولم تكن القيم الكبرى غائبةً عن محمد عبده ورشيد رضا، بل كانت غايةً وهدفاً لهما منذ بدء مسيرتهما الإصلاحية، إلا أنّ محمد عبده مرّ بتجربة مريرة شارك فيها مع الثورة العرابية وسُجِن على إثرها ثلاثة أشهر، ثم نفي وخرج إلى لبنان، وذهب بعدها إلى فرنسا فلحق بأستاذه جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م)، وأصدرا معاً مجلة **العروة الوثقى**، ثمّ عاد إلى القاهرة ليعتزل العمل السياسي، وليؤسّس رؤيته في الإصلاح الديني وترك العمل السياسي.

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨، و**الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ص ٥٨، ١/١٥٣ ـ ١٥٥.

هذه الرؤية التي تبنّاها محمد عبده ورشيد رضا؛ كانت بسبب عامل الثورة، وكانت لأسباب أخرى تمثّلت في؛ ضعف الدولة العثمانية وتفكّكها وبداية عصر الاستعمار الذي طرق أبواب مصر[٢٣].

وهذه العوامل قد أثّرت في تحول مسار محمد عبده من المسار السياسي؛ لتحقيق غايات الإسلام الكبرى في إقامة حكومة دستورية وشورى وولاية أمة.. إلى تبني رؤية تربوية وتعليمية وإصلاحية وتثقيفية، من دون مشاركة مباشرة وفعلية في الشؤون السياسية؛ لتحقيق حكومة دستورية وشورى وولاية أمة!

وأقول إن رؤية الشيخ محمد عبده كانت مثار جدل، كغيرها، فهي رؤية يعتمد نجاحها على جهود مضنية تستغرق أعماراً حتى تنجح، فالجمود الذي أصاب الخطاب الديني جمود متراكم وسابق لزمن عبده، ولذلك هذه الرؤية تُدخل المجتمع في دوامات لا تخرج منها؛ بسبب الجدل الكبير الذي تحدثه والصدمة الكبيرة التي تحتاج إلى قرون وأعمار حتى تنجح؛ ولذلك اعترف عبده بفشل تجربته، لأنها تجربة لا تنجح إلا في مناخات صحية ودول تستظل بروح العدل والحرية.

وبهذه الرؤية اختلف محمد عبده مع شيخه الأفغاني،

---

(٢٣) أبو رمان، المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

فقد كان رجل فِعل وعَمَل أكثر منه رجل نظر وكتابة. وفي ظلّ هذه الرؤية التي أسسها عبده وفشل في تحقيقها، لم يكن يرى مانعاً من حكم الاستبداد العادل!

وهو لا يرى بأساً أن ينهض بالشرق مستبد عادل، وهي فكرة كرّرها رشيد رضا في مقالة له عن الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد[٢٤].

وملخّص تلك الفكرة، أنّ الأمة في حال ضعفها لن تنهض إلا بمستبد عادل يسوقها إلى النهضة سوقاً، ويصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنعه العقل وحده في خمسة عشر قرناً. فهو كما يرى الدكتور محمد أبو رمان «مطلب وظيفي لمرحلة تاريخية معينة» وليس مطلباً دائماً[٢٥]. وإن محمد عبده ورشيد رضا كانا على درجة عالية من الوعي بأسباب الانحطاط. فحتى إن لم يتمَّ النجاح لمحمد عبده في مشروعه، إلا أنّ تحديد المشكلة التي تمثّلت في وضعية الخطاب الديني المؤسِّس للتبعية، كان بحدّ ذاته كافياً ليُواصِل من بعده بعث قيم الإسلام الكبرى للإصلاح السياسي.

وتحديد المشكلة بنجاح لا يعني القدرة على علاجها، وهذا ما تمّ لمحمد عبده وتلميذه رشيد رضا. وهذا التحديد كان ضرورياً، وقد يكون لهما قدم السبق مقارنةً بالعصور

---

(٢٤) مجلة **المنار**، المجلد ٤، العدد ١٨، [د.ت.]، ص ٦٨١ ـ ٦٨٨.

(٢٥) أبو رمان، المصدر نفسه، ص ٣٧.

التي سبقت عهديهما، وانشغلت في حروب كلامية وخلافات عقائدية ورَّثتها للأجيال بعدها، ولم تفق منها حتى عصرنا الحاضر. ومن الدلائل على هذا الوعي المتقدِّم بأسباب الانحطاط هذا المقطع المهم في حديث الشيخ محمد عبده عن الطبقتين الوسطى والدنيا اللتين اعتبرهما مناط الإصلاح.

فيقول رحمه الله:

«... إن المعهود في سير الأمم وسنن الاجتماع أنّ القيام على الحكومات الاستبدادية وتقييد سلطتها وإلزامها الشورى، والمساواة بين الرعية إنّما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا، إذا فشا فيها التعليم الصحيح والتربية النافعة وصار لهم رأي عام، إنّه لم يعهد في أمّة من أمم الأرض أنّ الخواص والأغنياء ورجال الحكومة يطلبون مساواة أنفسهم بسائر الناس وإزالة امتيازاتهم واستئثارهم بالحياة والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم في ذلك»[٢٦].

وفي مقطع آخر يقول: «لو تأمّلنا سير التقدّم الأوروبي لرأينا أسباب التقدم يجمعها سبب واحد، وهو إحساس نفوس الأهالي بآلام صعبة الاحتمال، من ظلم الأشراف (النبلاء)، وغدر الملوك وضيق وجوه الاكتساب، ونفرة دينية على المسلمين الذين استولوا على حرمهم المقدس. وهذا الإحساس هو الذي دعا الأنفس الكثيرة العدد إلى الخروج

---

(٢٦) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ١/ ٣٤١.

من هذه الآلام، فطالبوا لذلك أسباباً متنوعة، أقواها التعاضد والتعاون على ترويج وسائل الكسب وافتتاح أبواب الرزق، فكانت تعقد لذلك المحالفات والمعاهدات، وتتآلف له الجمعيات، فكانت جرثومة تقدّمهم أمراً منبثاً في غالب الأفراد، ومحرزاً في غالب العقول، وهو نشاط الأهالي في اجتلاب الثروة، وطلبهم لحرية العمل، لينالوها، ورفضهم لتلك التقييدات التي كانت تمنعهم من طلب حقوقهم الطبيعية، ثم تدرّجوا فيه يتنقلون من حال إلى حال.. حتى عمّ التغير جميع العوائد والمشارب والقوانين.. ويتوارث هذا الشعور وذلك الحرص أبناؤهم من بعدهم»[٢٧]. ونحن نجد أن محمد عبده وهو يشرح أسباب التقدّم، في التعاضد والتعاون وعقد المحالفات والتعاهدات بين الناس وفتح الجمعيات.. لربما نتساءل عن سبب تأسيسه لرؤية مختلفة إلى حدّ ما، تختلف عن الأسباب التي أشار إليها في التقدم الأوروبي؟

أما رشيد رضا فقد أشار كذلك، بوضوح، إلى ما يدلّ على وعيه بأسباب الانحطاط بعامة، وهي فكرة «التسلّط والقهر والجبروت» بأي صورة كانت، كما جاء في مجلة **المنار** وهو يتحدّث عن سلطة الكنيسة التي قاومها عدد من المصلحين والمفكرين في الغرب الذين قاوموا سلطتها ورجالها، ودعوا إلى تحرير العقول والأفهام من الخرافات

---

(٢٧) المصدر نفسه، ١/ ٣٢٣ ـ ٣٢٥.

والأوهام، وأدّى ذلك إلى التسريع بانتقال أوروبا إلى العصر المدني الحديث، ومن هؤلاء المصلحين مؤسّس مذهب البروتستانتية مارتن لوثر[٢٨].

ب ـ حركات الإصلاح السياسي

سوف أتحدّث في بقية المدارس الإصلاحية عن أربعة نماذج من دول مختلفة: مصر والمغرب والسعودية والكويت؛ حيث أسهمت في الإصلاح السياسي بأدوار مختلفة، فعنايتها بالمفاهيم التي تؤسّس لإصلاح مؤسسة الحكم وإقامة الحكم الراشد تعدّ من أولوياتها على اختلاف طرقها في الإصلاح، إلا أنّ هناك تقارباً، في أصولها النظرية، حول مفاهيم الإصلاح وإعادة الشأن للأمة وولايتها، وترسيخ مفهوم الشورى كمبدأ للتعاقد، والنضال لإقامة العدل الإلهي.

لقد تحدثّنا عن أربع مدارس سلفية، كما سبق، لم يكن لها بناء فكري للإصلاح السياسي أو منظومة فكرية متكاملة، وليست، فقط، بحوثاً أو دراسات أو مشاركات لا ينتظم عقدها على ركائز فكرية للعمل السياسي، بل واقعها وشعاراتها وامتداداتها التاريخية متاركة السياسة والإصلاح السياسي، والانفصال عنه.

إلا أن هناك شخصيات إصلاحيةً أحيت مفاهيم العدل

---

(٢٨) مجلة **المنار**، المجلد ١٥، العدد ٧، [د. ت.]، ص ٥٤٢ (بتصرف).

وبعضها معدود ضمن التيار السلفي وولاية الأمة والشورى، وقدّمت إسهامات جديرةً بالتحليل والتقويم، وانتظمت منها مدارس كبرى في ما بعد.

فمصر قدّمت محمد رشيد رضا وهُوَ يعدُّ رائداً من رواد السلفية الإصلاحية، وسوابقه مع شيخه في الإصلاح وميولاته السلفية، جعلت منه شخصيةً مركبةً، وأعطته امتيازاً عن شخصيات سلفية تقليدية. ومدرسة المنار يمكن اعتبارها أمّ مدرسة الإخوان، والحاضنة لها، والرحم التي ولدت منها.

فهو كما يشير محمد الصياد: صاحب مدرسة كبرى تسمّى مدرسة المنار التي مزجت بين عقلانية جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وبين المدرسة النصية المتمثّلة في الوهابية ومدرسة الحديث. ثم ألقى بهذه البذرة إلى تلميذه الوفي، الإمام حسن البنا ـ رحمه الله ـ الذي خالف شيخه في فروع بسيطة، لكنه كان حسن الذكر للسيد رشيد مُقِراً له بفضله في تقويم الصحوة الإسلامية، بل بعثها من بعد سكن وراحة بال.

يقول الشيخ الغزالي في **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**(٢٩): «ووقف حسن البنا على منهج محمد عبده

---

(٢٩) محمد الغزالي، **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين** [د. م.]: دار الشروق، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، [ص ٩]. نقلاً عن: محمد الصياد، مُعدّ، «محمد رشيد رضا.. رائد العقلانية الإسلامية المعاصرة».

وتلميذه صاحب المنار الشيخ محمد رشيد رضا، ووقع بينه وبين الأخير حوار مهذّب، وعبّر عن إعجابه بالقدرة العلمية للشيخ رشيد، وإفادته منها، فقد أبى التورط في ما تورط فيه».

ويجلي الشيخ الغزالي اللثام عن علاقة حسن البنا ـ رحمه الله ـ بمدرسة المنار في موضع آخر من كتبه، فيقول: «إن الرجال الثلاثة: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا هم قادة الفكر الواعي الذكي في القرن الأخير»[٣٠].

وفي موقفه من الديمقراطية يقول رشيد رضا في **تفسيره**: «ليس بين القانون الأساسي الذي قررته هذه الآية، على إيجازها، وبين القوانين الأساسية لأرقى حكومات الأرض في هذا الزمان إلا فرق يسير، نحن فيه أقرب إلى الصواب وأثبت في الاتفاق منهم، إذا نحن عملنا بما هدانا إليه ربنا: هم يقولون إن مصدر القوانين الأمة، ونحن نقول بذلك في غير المنصوص في الكتاب والسنة كما قرّره الإمام الرازي، والمنصوص قليل جداً»[٣١].

أي إنه لا فرق أبداً بين الديمقراطية كنظام حكم وبين الشورى الإسلامية إلا في جزء واحد، وهو أنهم في العمل

---

(٣٠) محمد الغزالي، **علل وأدوية**، ١/ ١٢٢، طبعة أخبار اليوم.

(٣١) محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ٥/ ١٦٥.

الديمقراطي يقحمون الناس في شؤون الحياة كلها؛ لأنه لا نص هنالك ولا مقدّس، لكن في الإسلام هناك نصوص قاطعة الثبوت والدلالة لا مجال للاجتهاد أو إبداء الرأي بالقبول والرفض فيها، وهي ـ للعلم ـ قليلة جداً؛ لأنّ معظم النصوص لا تخلو من الدلالة الظنية أو الثبوتية، مما يفتح الآفاق أمام المجتهدين والمشرّعين وأهل الحل والعقد، ليقنّنوا منظومة الدولة على غرار ما يصل إليه الحكم الحديث، من آليات تحدّ من الظلم والاستبداد، والانفراد بأخذ القرار.

وقفت مدرسة المنار ضدّ الاستبداد السياسي، وارتأت أن الاستبداد السياسي هو معوِّق الأمة الحقيقي عن التقدّم والنهضة والانطلاق؛ لأنّ الحكّام يخدمون مشاريع الدول الكبرى الاستعمارية.

يقول الشيخ رشيد رضا ـ رحمه الله ـ: «ولكن الحكام في هذا الزمان مؤيَّدون بقوة الجند الذي تربيه الحكومة على الطاعة العمياء، حتى لو أمرته أن يهدم المساجد ويقتل العلماء وأولي الأمر الموثوق بهم عند أمته لفعل، فلا يشعر الحاكم بالحاجة إلى أولي الأمر إلا لإفسادهم وإفساد الناس بهم، ولا يريد أن يقرب إليه منهم إلا المتملق المُدْهِن. . .»[٣٢]. وكرّر الشيخ رشيد ـ رحمه الله ـ فساد

---

(٣٢) المصدر نفسه، ٥/ ١٧٣.

الأنظمة الاستبدادية ومدى خطرها على الإسلام في أماكن عديدة من تفسيره من مجلة **المنار**(٣٣).

أما المغرب فقد قدّمت عبد السلام ياسين (٤ ربيع الثاني ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م)، فهو شيخ أكبر الجماعات الإسلامية المغربية جماعة العدل والإحسان. ومِن أُسُس الجماعة الدعوة إلى الخلافة الراشدة، وإقامة الحكم الراشد ونموذجها عمر بن عبد العزيز (ﷺ) الذي قام بوظائف الخلافة على أصول الخلافة.

في عام ١٩٧٤م، بعث عبد السلام ياسين برسالة إلى ملك المغرب السابق الحسن الثاني، وهي عبارة عن رسالة في أكثر من مئة صفحة سمّاها **الإسلام أو الطوفان**، وقضى، على إثرها، ثلاث سنوات وستة أشهر سجناً من دون محاكمة.

وقد عاش حياته متنقلاً بين السجن والإقامة الجبرية والحصار؛ بسبب مواجهاته ومقالاته وردوده على ملك المغرب. وفي ٢٨ كانون الثاني/يناير من عام ٢٠٠٠، كتب «مذكرة إلى من يهمه الأمر»، وهي رسالة مفتوحة بعث بها عبد السلام ياسين إلى ملك المغرب الجديد محمد السادس، يحثّه فيها على «تقوى الله عز وجل في الشعب ومصالحه»، و«ردّ المظالم والحقوق التي انتهكت في فترة حكم والده».

---

(٣٣) ينظر ما سبق: الصياد، مُعِدّ، «محمد رشيد رضا.. رائد العقلانية الإسلامية المعاصرة».

ويجدّد له «النصيحة» التي سبق أن وجّهها إلى والده الحسن الثاني في رسالة **الإسلام أو الطوفان**، وهي الاقتداء بالنموذج «العادل الخالد» للخليفة عمر بن عبد العزيز، أو ما يسمى في أدبيّات الجماعة بالخلافة الراشدة التي تلي الحكم العاضّ والجبري[٣٤].

أما السعودية فقد قدّمت في بداية مرحلة التسعينيات الميلادية حركةً إصلاحيةً ذات بعد إسلامي. وكان من رموز تلك الحركة من لهم صلات بالسرورية والإخوان وذلك للتعبير عن بعض المطالب، وتمثَّل نشاط هذه الحركة بـ «خطاب المطالب» الذي سُلّم إلى الملك فهد في ٢٠ شوال ١٤١١هـ، ووقَّعه عدد من طلبة العلم والمشايخ، منهم: الشيخ سلمان العودة وسفر الحوالي والشيخ عبد الله بن جبرين والشيخ عبد الله الجلالي، وقد جاء خطاب المطالب كما يشير الباحث عبد العزيز الخضر كردّ فعل على الخطاب المدني الذي حرّض نخب الصحوة الحركيّة باتجاه إصلاحي، ولا سيما أنّ الخطاب المدني احتوى على موضوعات عن المرأة والهيئة والقضاء.. (السعودية)[٣٥].

ثم «مذكرة النصيحة» وهي مذكرة ذات مضمون إصلاحي في بنية النظام السعودي، وهي وثيقة إصلاحية

---

(٣٤) انظر ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

(٣٥) الخضر، **السعودية: سيرة دولة ومجتمع**، (ط ٢)، ص ٨٤٢ ـ ٨٤٣.

كانت تنوي إعادة مفهوم الإصلاح وترتيبه وفق أسس دستورية وتشريعية في جميع الميادين.

وقاد هذه الحركة مجموعة من الأكاديميين والقضاة، وقام بإعدادها المحامي الحالي عبد العزيز القاسم (قاضٍ سابق) والدكتور محسن العواجي، والدكتور سعد الفقيه المعارض السياسي في لندن[٣٦]، ووقّعها عدد كبير من طلبة العلم والمشايخ.

كانت الحركة الإصلاحية أشبه بحركات الاحتجاج والممانعة، ولم تكن تمثّل رؤيةً متكاملةً في الفكر السياسي، إلا أنّها بدأت بالترصّد للفساد والمظالم السياسية؛ محاوِلةً إيجاد حلول تنظيمية وتشريعية، ومن خلال الاحتساب بعمل سلمي، وذلك بتأسيس أول جمعية للدفاع عن الحقوق الشرعية، التي تُوِّجت باسم الشيخ عبد الله المسعري ـ رحمه الله ـ رئيس ديوان المظالم سابقاً، وبالشيخ عبد الله بن جبرين ـ رحمه الله ـ الذي أعلن تراجعه، في ما بعد؛ حيث تمّت إقالته من وظيفته ببيان ملكي أذيع في نشرات الأخبار والصحف والمجلات.

وقد يُحسب التوجه الإصلاحي، الذي بدأ في مطلع التسعينيات الميلادية، بداية العمل السلمي الإصلاحي الفعليّة بتوجّه إسلامي.

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٨٥٦.

وهي المرة الأولى التي يتوجّه فيها خطاب ذو جذور إسلامية إلى الإصلاح السياسي بلافتة سلمية.

لم تستمرّ الحركة الإصلاحية السعودية في ممانعتها؛ فقد تمّت مواجهتها أمنياً والزجّ بأفرادها في السجون، وفصلهم من الوظائف، من دون تضامن فعلي وعملي من قيادات السرورية أو الإخوان، وتُركوا يواجهون مصيرهم في المعتقلات.

وهذا يشير بشكل واضح إلى أمرين مهمين:

الأول: الموقف السياسي الصارم من تدخّل الديني بشكل مفصلي في السياسي، ولو كان بلا منظومة فكرية متكاملة.

والثاني: دلالة على ضعف المدرسة السرورية والإخوانية السعودية في ربط هدف التربية الدينية والأخلاقية بالإصلاح السياسي والحقوقي، وإقامة شريعة تتطابق مع القيم الكليّة الكبرى والظن بأنّ العمل التربوي ينتهي إلى إصلاح شامل.

في ما بعد، تطوّرت الحركة الإصلاحية وانفصلت عن المدرستين؛ لتستقلّ بخطاب مختلف عن جذور السرورية والإخوانية الفكرية، تمثّل في مجموعة الإصلاح الدستوري.

واصلت المجموعة الدستورية، بقياداتها التاريخيّة الدكتور عبد الله الحامد والدكتور متروك الفالح مسيرتها

الإصلاحية السلميّة من دون توقف، وما زالت تواصل جهودها بالبيانات وتأسيس جمعية مدنية؛ لإعادة مفاهيم ولاية الأمة والحكم الشوري والدولة الدستورية وحقوق الإنسان في وسطين ديني وسياسي مملوءين بالحذر والتخوف والشك.

كما استطاعت المجموعة الدستورية بناء رؤية منهجية في الإصلاح السياسي في مجموعة كتب للدكتور عبد الله الحامد، وهي: **العدل والحرية جناحان حلّق بهما الإسلام**، **والطريق الثالث؛ الدستور الإسلامي**، وكتاب **لفسطاط الإسلام عمودان: قيم روحية وقيم مدنية**، وكتاب **لكي لا يكون القرآن حمّال أوجه**، وكتاب **السلفية الوسطى**.

تنوعت الوثائق والبيانات الإصلاحية وما زالت، ومن أشهرها في السنوات العشر الماضية[٣٧]:

١ ـ وثيقة «رؤية لحاضر الوطن ومستقبله» (١/ ٢٠٠٣):

تمّ العمل على إعداد الوثيقة في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٢م، وأرسلت لولي العهد في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣م، بعد أن وقّع عليها ١٠٤ من الشخصيات السياسية والاجتماعية، يمثّلون مختلف الشرائح والمناطق وأطياف مكونات المجتمع السعودي.

(٣٧) ينظر مقال الدكتور جعفر الشايب، «تأملات في الخطاب الإصلاحي السعودي،» ٢٠٠٤م.

٢ ـ وثيقة «شركاء في الوطن» (٤/ ٢٠٠٣):

انبثقت هذه الوثيقة من واقع تفسير وتأطير المواد الإجمالية التي عرضت في الوثيقة السابقة، ووقّع عليها ٤٥٠ شخصية شيعية من مختلف مناطق المملكة بينهم ٢٤ سيدةً، إضافة إلى علماء دين وأكاديميين ورجال أعمال، وسلّمت إلى ولي العهد يوم ٣٠ نيسان/ أبريل ٢٠٠٣م، في اجتماع حضره ١٨ رمزاً من رموز الشيعة في السعودية.

٣ ـ وثيقة «الإصلاح الدستوري أولاً» (١٢/ ٢٠٠٣):

هذه الوثيقة أعدّت في الأساس من قبل شخصيّات ذات اتجاه إسلامي؛ بهدف تأصيل المطالب الإصلاحية التي سبق أن دعت إليها وثيقة «الرؤية» وجعلها مرجعيةً لمشروع الإصلاح في المملكة. ووقّع على الوثيقة ١١٦ شخصية أغلبها من الاتجاه الإسلامي ومن مختلف مناطق المملكة، وسادَ فيها الخطاب الديني مؤصِّلاً لمشروعية المطالب الإصلاحية، وأرسلت إلى ولي العهد وبقية المسؤولين يوم ١٦/ ١٢/ ٢٠٠٣م.

ولم تقف الجهود الإصلاحية عند مجموعة الحركة الدستورية وغيرها، فهناك المجموعات الإصلاحية الأخرى المهتمّة بالإصلاح الحقوقي أو السياسي أو الاجتماعي أو النهضوي، والتي ظهرت بشكل لافت في أعقاب أحداث أيلول/سبتمبر، إلا أنّ المجموعة الإصلاحية الحديثة نسبياً تتميّز بإيقاعها المتسارع من دون لافتة رمزية واضحة،

وتسير، بشكل أفقي، يصعب على المتابع وضعها تحت رموز محددة، وذلك خلافاً لما جرت عليه عادة أكثر الفصائل والمدارس الأخرى التي تتخذ رموزاً محددةً تسير خلف رؤيتها وفتاواها.

أما الموقف السياسي فذو طابع أمني صارم ومفاصل مع جميع حركات الإصلاح الحقوقية والسياسية، وأما الديني المتمثّل في التيارات السلفية كافة فلديه توجّس وريبة من المصطلحات كافة التي ظهرت منذ ذلك الوقت؛ خشيةً على مكاسب تحقّقت له على مدى عقود طويلة، وخوفاً من تمكّن التيارات الحقوقية والسياسية ذات البعد القومي أو الليبرالي أو الإسلامي من تصدّر الخارطة الفكرية.

ومن اللافت، في الآونة الأخيرة، اجتماع كلمة التيارات السلفية وكلمة السياسي على مواجهة التيارات الحقوقية والإصلاحية التي ترفع لافتات الإصلاح والديمقراطية والإصلاح السياسي والحقوقي، وتتواصل مع الأطياف الفكرية كافة.

فالسياسي تحت ذريعة الأمن الوطني، والديني تحت ذريعة الأمن العقدي والفكري والأخلاقي من التغريب.

ويمكن تفسير فزع التيارات السلفية التقليدية كافة، بما فيها التيار الإخواني السعودي، وتقاربها بصورة ملحوظة مع قيادات دينية رسمية جعلها تلتف حولها؛ لعاملين مهمين:

الأول: التوافق العام في الاهتمامات، وعدم ارتكاز تلك التيارات على رؤية سياسية واضحة ترتكز على مبادئ ولاية الأمة ومبدأ الشورى وحقوق الإنسان.

الثاني: استناد القيادات الدينية الرسمية إلى السلطة السياسية، التي باستطاعتها حماية مكتسبات التيارات السلفية، فهي بدورها ستقوم بالوكالة عن الجهاز السياسي في مواجهة التيارات الإصلاحية الفكرية؛ لتصبح التيارات الإصلاحية أمام جهاز سياسي أمني، وجهاز ديني سلفي متعدد في اتجاهاته، ومتفق على مواجهة التيارات الإصلاحية.

أما الكويت فقد قدّمت سلفيةً إصلاحيةً على يد الدكتور حاكم المطيري، الذي بدأ مشروعه الإصلاحي الفكري السياسي، باستعادة الفكر الشوري وولاية الأمة ومواجهة الملك الجبري، عبر أهم كتبه **الحرية أو الطوفان**، وكتابه **تحرير الإنسان وتجريد الطغيان**، ثم قام عملياً بتأطير الحركة السلفية الإحيائية لمفهوم الشورى ودور الأمة في الولاية، في حزب سياسي أطلق عليه «حزب الأمة»، بعد أن قام بإعادة ترتيب البيت السلفي ونظم أولوياته، والتصميم على إقامة مشروع سياسي بديل من الأنظمة القهرية في العالم الإسلامي، واستعادة نموذج الخلافة، كإطار لمشروعه، وكوسيلة لتحقيق الطموح السياسي.

وهي رؤية ما زالت تتكامل وتتواصل عبر مقالاته المنتشرة والمنشورة في موقعه، ومن أهمّها مقال العقيدة السياسية.

فمهمة الحزب تأسيس المشروع السياسي السني، القائم على استعادة الخلافة الراشدة بالوسائل كافة، مع تصدير الرؤية السلمية بوسائلها كافة وإعمالها في الواقع السياسي كأولوية بين الوسائل الأخرى كلها، وتفعيلها مع القواعد والأصول الشرعية في علاقة الحزب بالنظم السياسية.

وعلاقة الحزب ليست علاقة مفاصلة كما هي رؤية التيار السلفي الجهادي، وليست علاقة متاركة ولا علاقة اندماج مع الأنظمة كما في بقية السلفيات التقليدية، بل علاقة مشاركة وتسجيل مواقف صريحة ومواجهة مباشرة مع النظم السياسية، وإقرار بالعمل الديمقراطي ومشاركة سياسية في الدول التي تسمح بالمشاركة السياسية.

رؤية الحزب أثارت عدداً من الردود والمقالات والدراسات حول سلفية تلك الرؤية، ومن ذلك ما جاء في موقع الكاشف الذي يشرف عليه الشيخ سليمان الخراشي «نظرات في كتاب الحرية أو الطوفان»، وردّ عليه مؤلف الكتاب برد طويل في نهاية كتابه، إلا أنه من المهم رؤية الفارق بين سلفية حزب الأمة والسلفية الجهادية ـ التي يُتهم الحزب بالتقارب معها ـ في ثلاثة فروق مهمة:

الأول: عدم الاعتماد الرئيس في تطبيق الرؤية السلفية الجديدة على الرؤية الثورية، فهي لا تؤسس عملاً جهادياً ومسلحاً؛ لتطبيق رؤيتها كما لدى السلفية الجهادية، لكن سلفية حزب الأمة لا تمانع أيضاً من الرؤية الثورية إذا

كانت خياراً وحيداً، وهو ملحظ مهم على رؤية الحزب.

الثاني: عدم المفاصلة مع الدولة والمجتمع؛ حيث تختلف اختلافاً جذرياً عن السلفية الجهادية في مفاصلة المجتمع والانعزال عنه، وتدعو إلى التعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة(٣٨).

الثالث: لم يظهر في كتاباتها تبنِّي رؤية سيد قطب والمودودي التي تنزع إلى تكوين الجماعة الصلبة والجيل الإيماني الفريد؛ ليكون لها الاستحقاق في الغلبة وإقامة الدولة الإسلامية، فمشاركتها في الواقع السياسي، والعمل الديمقراطي وبناء فقه التدرج بالقواعد والأصول وفقه المصالح والمفاسد، يدلّ على بعدها عن فكرة سيد والمودودي في إقامة الإسلام بالتغلب.

وعلى الرغم من سلمية الحزب ومشاركته في العمل السياسي، إلا أنّ تجويزه لخيار الرؤية الثورية من دون تفصيل، وتأطير مشروعه السياسي بإطار الخلافة الراشدة أسهم في ضعف عمله السياسي وليس في منظومته الفكرية التي تمتدّ خارج الكويت، وتُتَداوَل على نطاق واسع، ويُعجب بها بعض المثقفين وغير المحسوبين على التيارات الإسلامية، وقد كتب فهمي هويدي مقالين، وربما أكثر، عن كتاب **الحرية أو الطوفان**؛ محاولاً التفريق بينها وبين

---

(٣٨) حاكم المطيري، **الحرية أو الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية** (صدر في بيروت عام ٢٠٠٤)، ص ٣٢٤.

السلفيات الأخرى؛ ففي مقال له بعنوان: «إعلان المتصهينين لحرب استئصالية على الإسلام» نشر في ١/٣/٢٠٠٥م، يقول: «بالنسبة للكتّاب المحترمين على الأقل، فإنني أتصور أن موقفهم قد يفسره نقص المعلومات لديهم، إذ لست أشك مثلاً في أن الأستاذ صلاح حافظ ما كان له أن يقول ما قاله عن الحركة السلفية بالكويت، حين استنكر أنها «تجرّأت» وشكّلت حزباً سياسياً (هل كان يفضل أن يشكلوا تنظيماً سرياً؟)، لو أنه اطلع على كتاب **الحرية أو الطوفان** الذي ألفه الأمين العام للحركة، الدكتور حاكم المطيري، وصدر العام الماضي في بيروت. بالمثل فإن السيد عارف علوان ما كان له أن يقول ما قاله عن موقف الإسلام من حقوق الإنسان، لو أنه قرأ كتاباً واحداً من سيل الكتب الرصينة أو أطروحات الماجستير والدكتوراه التي عالجت الموضوع، وذهبت إلى العكس تماماً مما ذهب إليه..».

وفي مقال له آخر عنوانه «بالجمع وليس الطرح» نشر في ٧ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١١م، يقول: «... وبسبب تلك السمعة فإنّ أحداً لم ينتبه إلى التمايزات الحاصلة بين السلفيين، الذين هم أكثر من جماعة في مصر، تعدّدت لديها الرؤى والاجتهادات.

ولم يلحظ كثيرون أنه إلى جانب جماعاتهم شديدة الانغلاق، فثمة جماعات أخرى منفتحة بصورة تثير الانتباه.

والأولون نعرفهم جيداً، لكنّ الأخيرين الذين يمثلون

استثناء لهم حضورهم في الكويت بوجه أخص. ولأحد رموزهم، الدكتور حاكم المطيري، كتاب في ٣٠٠ صفحة يعبر عن رؤيتهم بعنوان **الحرية أو الطوفان**.

وهذه الرؤية نلمسها في سؤالين طرحهما المؤلف في المقدمة هما:

لماذا لم يعد أكثر علماء الإسلام ودعاته اليوم يهتمون بحقوق الإنسان وحريته وبالعدالة الاجتماعية والمساواة؟

وكيف تمّ اختزال مفهوم الشريعة؛ لتصبح السياسة الشرعية وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية والمساواة، كل ذلك مقطوع الصلة بالشريعة التي يراد تطبيقها والدين الذي يُدعى الناس إليه اليوم؟».

ثانياً: النموذج الأوروبي في الإصلاح السياسي

١ ـ ويلات التسلط

إن مفهوم التوحيد الذي جاء به الأنبياء وليس من شرّع للاستبداد، يدفعنا إلى الحديث، بشيء من التفصيل، عن ويلات التسلّط الذي تجسّدت صورته القاهرة المزاحمة لله تعالى في ربوبيته وواحديته المطلقة، بصورة جلية في الأنظمة الشمولية المستبدة المرتكزة على أيديولوجية دينية على وجه الخصوص.

إنّ الحديث عن ويلات التسلّط ومآلاته المفزعة هدفه تنبيه مشرعو الاستبداد إلى الخطر الذي ينتظرهم، وينتظر الدين الذي شرعوا به حكم الجور وطاعة المتغلب، فإذا كان التسلط البشري يؤول إلى وحدانية الحاكم، وتفرّده بالسلطة، فويلات التسلّط تقود إلى تحطيم الدين وملاحقة أثره، وركنه في زاوية كي لا تقوم له قائمة.

إنّ القارعة الكبرى التي يخشاها المصلحون هي ثورة ضحايا القمع والتسلط على كل ما له علاقة بالدين أو التديّن؛ انتقاماً ممن مارسوا تشريع العبودية باسم الإله والشريعة، فأوجبوا طاعة الحاكم ولو «علق ظهرك!»، فعليك واجب الطاعة وليس لك حقوق إلا بعد موتك! ولم يكتفوا بذلك بل قاضوا دعاةَ التحرير من قبضة الاستبداد الديني والسياسي.

لقد تجلّت الصورة البشعة للطغيان في أوروبا قبل أن تثور في وجه الطغيان، فلم يبق من الإنسان عقل أو كرامة؛ فحياة الناس كلها قد تعلّق مصيرها برجال الدين والكنيسة، وكانت ردّة الفعل الهائلة على التسلّط: تحرراً من الاستبدد السياسي وتحرراً من الكنيسة ومن جميع أسباب المكر الكبيرة التي أدّت إليه واستبقته وشرّعته.

لقد كان الثمن باهظاً؛ فأوروبا التي حرّرت شعوبها من طغيان الكنيسة ورجال الدين، لم ترَ الخلاص من التسلّط إلا بعلمانية حطّمت علاقة السلطة بالكنيسة التي ذاق العالم

الأوروبي ويلات تسلطها؛ لتنتهي العلاقة الأزلية التي دامت قروناً إلى الحجر التام على الكنيسة، وتشريد المئات من القساوسة والرهبان، وتأميم الكثير من الكنائس، وإعلان الطلاق التام؛ لتبدأ مرحلة تاريخية جديدة، تكوّنت منها نواة الدولة الحديثة، التي لا تزال تضع الحدود الفاصلة مع الدين ورجاله الذين كانوا سبباً مباشراً في عبودية البشر للبشر، مع اختلاف حجم الفواصل في كل دولة.

كانت علاقة الدين بالدولة، آنذاك، وما صاحبها من تسلّط تام على مجموع الناس، محرّكاً لقيام الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م؛ لإقصاء الدين عن الفضاء العام، وإعادة تركيب الدولة على مبادئ جديدة.

وبعد أن كانت الكنيسة هي الإله والرب الذي يدبر ويتصرّف ويملك حق التصرف في رقاب البشر وحتى في أنفاسهم، أصبحت، بعد الدولة الحديثة، عبارةً عن دولة صغيرة لا تتجاوز مساحتها النصف كيلومتر، تمثّل المسيحيين كلّهم في العالم، وتحوّلت جميع المظاهر العسكرية التابعة لدولة الفاتيكان الصغيرة إلى مظاهر «فولكلورية»، بعد أن تمّ توقيع المعاهدة في عام ١٩٢٩م، في عهد موسوليني الملحد الذي أطّر الفاتيكان.

كان الدين والكنيسة في نظر فلاسفة الثورة المصدر الأعظم لكل الشرور السياسية والاجتماعية، وكانا مصدراً للتسلط والقهر. فهما يتطابقان مع الخضوع والعبودية مثلما

يتطابق العقل والمعرفة مع كمال النضج ومطلق الحرية[٣٩].

في تلك اللحظة الثورية من عام ١٧٨٩م، تمّ الإعلان عن ميلاد دولة الدنيا بلا دين، والدين بلا دولة، وتمّ إتمام الفصل بعلمانية عمّت أرجاء القارة الأوروبية، ولا تزال، حتى اليوم، منذ أكثر من قرنين ونصف وهي تحاصر أشكال التسلط كلها باسم الدين.

كانت الثورة الفرنسية، منذ مراحلها الأولى، مصمّمةً على وضع حدّ للاستبداد والتسلط؛ فقامت بمصادرة واسعة لممتلكات الكنيسة من أراضٍ وعقارات، مع محاولة دؤوبة لإلغائها من المجالين السياسي والمدني لمصلحة الدولة الدهرية، وكان ذلك مصحوباً بتصميم لا يلين على تطهير المجتمع الفرنسي من الموجِّهات المسيحية الكنسية. وقد صدرت قرارات ألغت تجمّعات العبادة، ومنعت الكنيسة من تسجيل المواليد وحالات الزواج والوفيات لمصلحة الهيئات البلدية المدنية، والسماح بالطلاق؛ خلافاً للتعاليم الكاثوليكية الكنسية، ومنع رجال الدين من ارتداء أزيائهم الدينية الرسمية خارج حدود الكنيسة. وترتّب على هذه الإجراءات لجوء عدد كبير من رجال الدين إلى الاختفاء أو الهجرة إلى البلاد الأوروبية المجاوِرة. ولم تقف الأمور عند هذا الحدّ، بل تعدَّتْه إلى محاولة إحلال كنائس وضعية تقوم

---

(٣٩) انظر: رفيق عبد السلام، **في العلمانية والدين والديمقراطية: المفاهيم والسياقات** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٧)، ص ٣٧.

على عبادة العقل والحرية، وتحوِّل الطقوس الكاثوليكية إلى مراسم احتفالية ثورية. وفي عام ١٧٩٧م، تمّ إعدام أربعين قسيساً ونفي مئتين آخرين خارج حدود فرنسا، وتهجير ما يربو على ثلاثة آلاف رجل دين إلى جزر فرنسية نائية، وأقدمت الثورة على هدم الكثير من الكنائس وعرض بعضها للبيع، مع عودة قوية إلى الديانات الوضعية. وبعد سنوات من الصدامات الدامية والمكلفة لكلّ من الثورة والكنيسة، اضطر نابليون إلى إعادة قدر من الوفاق مع الكنيسة البابوية في روما، ووُقِّعت معاهدة الوفاق (الكونكوردا) عام ١٨٠١م بين مبعوث الكنيسة البابوية وممثّلي بونابرت، واتُفِق، بموجبها، على أن يكون الدين الكاثوليكي دينَ أغلبية الفرنسيين وليس دينَ الدولة، مع حقّ الدولة في الإشراف على الكنيسة[٤٠].

أما في عام ١٨١٥م، فقد شهدت الانتخابات البرلمانية انتصاراً كاسحاً للملكيين على حساب القوى اللائكية. وكان هؤلاء المَلكّيون يطمحون إلى إعادة بناء نوع جديد من المَلَكية، مع استعادة دور الكنيسة في مجال التعليم وشؤون الدولة، ولم يستقرّ لها الوضع بصورة كافية، فتمّت الإطاحة بها لمصلحة قوى الثورة التي كانت مصممةً على تفكيك ما تبقّى من مؤسّسات النظام القديم. وفي عام ١٨٧٠م، تمّ وضع حدّ نهائي للنظام الملكي، وتمّ، في هذه السنة،

---

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٩ بتصرف.

تحويل ثلث المدارس من التعليم الكنسي إلى التعليم اللائكي، وتمّ إبعاد الكنيسة عن مجال التعليم العالي وتقنين التعليم الابتدائي والثانوي بالكامل، ووضعه تحت إشراف الدولة اللائكية. وبعد أعوام من الثورة، أي في عام ١٧٩٣، صدر مرسوم يقضي باستبدال التاريخ المسيحي «الغريغوري» الرسمي بـ «اليومية الثورية»، بوصفها السنة الصفر في مسار الزمن. وفي السنة نفسها أصدر المجلس الباريسي قراراً يقضي بإغلاق جميع كنائس العاصمة، مشفوعاً بحركة استيلاء واسعة على أملاك الكنيسة وتحويلها إلى مستشفيات ومحال تجارية، فضلاً عن إزالة التماثيل والصلبان من الأماكن العامة واستبدال أعلام الثورة ورموزها السياسية بالصلبان في المقابر[٤١].

تم الإقصاء والاستبدال والإحلال بمفاهيم ومبادئ ومعايير جديدة، تمثّلت في مبدأ المواطنة، ومبادئ العقل وفكرة القوانين الطبيعية كأساس للهوية الاجتماعية، ومصدر للدمج بديلاً عن القانون المسيحي، وجعلت مبادئ العقل الكوني «المحايد» أساساً للنظامين الاجتماعي والتشريعي بدلاً من الأسس والتشريعات المسيحية[٤٢]، واستبعدت المعايير الدينية في علاقة الفرد بالدولة، وعلاقة الأفراد بعضهم ببعض.

لقد تبدّل كل شيء؛ لتحلّ معايير الدولة الجديدة محلّ

(٤١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٤٠.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٩.

معايير الكنيسة التي انتهت وصودرت ممتلكاتها، وأُلغي دورها من المجالين السياسي والمدني لمصلحة الدولة الدهرية، وكان ذلك مصحوباً ـ كما يقول الدكتور رفيق عبد السلام ـ بتصميم لا يلين على تطهير المجتمع الفرنسي من الموجِّهات المسيحية الكنسية.

وبذلك ضَمِنت الدولة الحديثة قيام دولة بلا دين، وفرضت القوانين الصارمة التي تمنع تكرار تجربة العلاقة بين الدين والدولة.

لقد تنبّه فلاسفة الحداثة، منذ القرن السادس عشر الميلادي وما بعده، على أصول الضلال التي أوقعت أوروبا في صراعات دامية؛ فخلّفت ملايين القتلى، حتى توصّلت إلى صيغ توافقية تنهي حالة التسلّط؛ فكانت العلمانية حلاًّ أُسّست به وحدةٌ اجتماعيةٌ سياسيةٌ قامت على مبدأ المواطنة، واحتكمت إلى قوانين الطبيعة ومبادئ العقل الكلي.

كان الدين فاعلاً في التسلّط وفاعلاً في القهر والجبروت، معتضداً بالسياسي ومفاصلاً مع المجتمع، فزجّ بأوروبا في صراعات دامية انتهت بالمفاصلة مع الدين وإقصائه من الفضاء العام، فأصبحت عبرة لكل من جعل الدين سلطةً يسوس بها الناس لملاحقة من يختلف مع المذهب والرؤية السياسية للحياة. وأسوأ من ذلك كله، حين كان الدين سلطةً بيد السياسي يحاكم به الناس في ساحات القضاء والتحقيق، ويحكم به على من يختلف معه في الرؤية

السياسية بسلطة الدين؛ ليلقي بمن يسمّيهم أهل الضلال والبدع والمنحرفين في غياهب سجنه، ويرمي بهم في معتقلاته؛ ليكون الدين ضحية عصا السلطة، ولتُفتح بوابة الإلحاد والزهد بالدين على مصراعيها.

إن البشرية، جمعاء، مهما اختلفت مللها وأديانها، لا تعرفُ منكراً أشد من التسلّط؛ إذ المنكرات الأخرى التي تعتقل المرء في ظلماتها، معظمها من اختيار الإنسان أو انجراره خلف رغباته، كما في قوله تعالى: ﴿**فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ**﴾[43].

إن الاستبداد فرض على الرغبات ابتداءً، وهو ضدّ تكريم الله تعالى للإنسان، وانحطاط تأباه الفطر السوية، وخضوع لا تذلّ له إلا أنفسٌ تشوّهت فأفسدت دينها بالتطويع؛ فتحوّلت إلى طبيعة أخرى، جعلت من الاستعباد شهوةً.

وإنّ وصفه بالمنكر الأشد؛ لِضررهِ المطلق، فهو مادةُ الشر؛ إذ ليس في المنكرات منكر يضاهيهِ في شقاءِ البشرية؛ وذلك لتأثيرهِ الحادّ في الضرورات الخمس كلها مجتمعةً.

والمنكرُ الأشد لا تُميِّزُ قوته من ضعفه إلا بحدة تأثيره في الضرورات، بحسب ترتيبها، فإذا غلب تأثيره في جمِيعِها فهو المنكر الأعظم.

---

(٤٣) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ١٣٥.

إن الاستبداد لا يكون إلا بسلطة فوقية لفئة من مجموع الناس، فمكوناته الأساسية التفرد بامتلاك القرار من دون استحقاق لتلك الفئة في استعلائها على غيرها.

وهذا التفرد بالقرار متعدد الصور؛ فقد يكون فرداً يحكم المجموع، وقد يكون حزباً، وقد يكون شراكةً بين تيارات عديدة تتزاوج وتستأثر بالسلطة كلها، من دون تمثيل كلي لمجموع الناس، لكنّ العامل المشترك بين جميع الصور: الاستئثار بالقرار الذي يتولّد منه الانقياد الجبري من الأكثرية للأقلية.

٢ ـ الدولة الحديثة

على الرغم من تحرّر أوروبا من تسلط رجال الدين والكنيسة، إلا أنّ الدولة الحديثة التي أقصت الدين من الفضاء العام حينما اعتبرته سبباً في استعباد البشر، أو حدّت من وظائفه على نحو ما، واعتبرته مصدر الشرور السياسية، لم تسلم من عيوب التسلّط والقهر، لكنّها كانت الأذكى في عقلنة أدوات التحكّم والسيطرة على القرار؛ فمؤسسة الحكم الحديثة وزّعت سلطة القرار بين المجالس والمحاكم ورئيس الدولة...، لكن المشكلة لم تكن في توزيع القوة بقدر ما كانت في المال السياسي، ومقدرة جماعات الضغط على التأثير والنفوذ، لكن المهم أيضاً هو القدرة الهائلة على تكوين وحدة اجتماعية سياسية، خارج النسيج الاجتماعي التقليدي؛ فالدولة الحديثة هي دولة تدخلية في

إعادة تركيب بنية المجتمع، على نحو يلغي أشكال السلطة القديمة كلها: كسلطتي القبيلة والدين، واستبدال سلطة ترتكز على مقومات الدولة القومية وعنصر المواطنة وحرية الفرد بها؛ لترتبط حياة الفرد بأسس جديدة في علاقته بالدولة وعلاقته بالأفراد.

فمن خضوعه للقبيلة وسلطة رجال الدين إلى إعادة تركيبه لخضوع آخر في شكل معقلن ومنتج ومتقدم ومرشد، يستعمل السلطة القهرية لمنع الإنسان من حريته، إن آلت إلى خضوع آخر من أشكال التسلط، فهو تسلّط معقلن حلّ محل التسلط المتخلّف الذي يستأثر بالقرارات كلها: السياسي والديني والاجتماعي.

الدولة الحديثة تقدّم له النموذج المحدّد الذي يختار فيه وضمنه، فهو واجب مخيَّر محصور في خيارات معدودة، وتمنعه أنياب الدولة التي استفردت بأدوات التحكم والسيطرة كلها من الخيارات الأخرى، وتعطيه القدرة على المشاركة في القرار ضمن سلطة المواطنة بدلاً من سلطة الدين والقبيلة، وتمنعه من المشاركة في القرار إلا في ظلّ تلك السلطة التي أعادت تركيب مفهوم الاجتماع السياسي؛ لتسيير الإنسان في اتجاه آخر ومحدّد.

فهي دولة حديثة بتطوّر مفهوم السلطة وتحوّله من الفردية والواحدية والجماعة المغلقة إلى دولة تعددية، يتمكن فيها الأقوى من التسلط، ولكن ليس بالسيف والعصا

والتغلب واستفراد الفرد أو القبيلة أو الجماعة، بل بقوة المال والإعلام وتكوين جماعات الضغط.

ولعلّ مما ميّز الباحث الدكتور رفيق عبد السلام، قدرته البحثية على تشخيص مفهوم الدولة الحديثة؛ حيث يقول: «ولا يفوتَنَّك هنا أن مقولة المواطنة التي تُعَدّ واحدة من أعمدة المجتمع الحديث لا يمكن فصلها عن دور الدولة الحديثة، فأن تتحدّث عن المواطن الحر الرشيد على نحو ما تروج له الأدبيات الليبرالية، معناه أن تتحدث عن دور الدولة في انتزاع الفرد من طور الحياة الطبيعية المبكرة، والدخول به في طور الصنعة الثقافية والاجتماعية، أي ظهور الدولة منافساً قويّاً للمؤسسات الاجتماعية الطبيعية، مثل: العائلة وعلاقة الجيرة والقرابة، وكل أنماط العلاقات الأخرى الموصوفة بالتقليدية وماقبل حداثية، بحكم ما تتوافر عليه الدولة الحديثة من مؤسسات هائلة وقدرات فائقة، تتيح لها إعادة بناء الأفراد والجماعات وفق سياساتها الثقافية ومخططاتها الترشيدية الخاصة».

ويواصل: «الدولة الحديثة هي اللاعب الأكبر والقوة الأعظم في تحديد هوية الأفراد والمجموعات، وفي هندسة النظم الاجتماعية، فهي التي تحتكر أدوات العنف وتنفرد بشرعية استخدامه، وهي التي تحدّد أنظمة التعليم وأدوات صياغة الوعي العام، وهي التي ترسم الحدود الفاصلة بين دائرة المشروع وغير المشروع، وتعاظم دور هذه الدولة أكثر فأكثر مع تعاظم وسائل التقنية، ومعها أدوات الرقابة بالغة

التطور، والتقنيات الرقمية الموصولة بالأقمار الصناعية والعلوم البيولوجية والجينية التي توظّف من طرف الدولة المركزية الحديثة، إلى الحد الذي غدا فيه المواطن الحر الرشيد الذي تتحدث عنه الأدبيّات الليبرالية بصورة حالمة، مجرد خزان معلوماتي ورقمي مبسوط أمام أعين الدولة، وتحوّل أمره إلى ما يشبه العجينة الطيعة والقابلة للتصميم الاصطناعي على أيدي الدولة وخبرائها المهرة».

ويواصل: «ومعطى آخر.. أن ولادة الدولة الحديثة كانت مقترنة إلى حد بعيد بتفكيك وحدات الانتظام العام وقهر المنافسين وكسر شوكة المعاندين، ومن ثَم فرض نفسها بوصفها القوة الأعظم والمتحكِّم الأكبر في مصائر الناس والجماعات، بغض النظر عن علاقة الدولة بالدين والكنيسة، وعما إذا كانت موصولة بالدين أم منفصلة عنه، وما إذا كانت ديمقراطية أم شمولية، فهي دول قد أضحت اللاعب الأكبر بعد أن فرضت سيادتها العلوية والقاهرة فوق جميع القوى والجماعات المنظمة. وفي هذا الإطار نفهم مقولةً شهيرةً يردّدها منظّرو الدولة الحديثة، وهي أنّ الكنيسة في الدولة، أما الدولة فهي فوق الكنيسة، لقد تمكنت الدولة الحديثة من فرض نفسها قوةً علويةً وكليةً؛ بفضل ما امتلكته من أدوات العنف والقوة الرادعة، ثم بفضل ادعاءاتها الأيديولوجية في تجسيد مبدأ السيادة الكلية، وتمثيل الإرادة العامة، ثم ادعاءاتها حماية السلم المدني والدفاع عن الحدود والثغور»[٤٤].

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

الدولة الحديثة في نهاية المطاف كانت تسعى إلى دولة دهرية دنيوية، تتعارض مع وجود الدين في الفضاء العام، وتختلف صور المفاضلة والتمييز من دولة إلى أخرى.

وهناك رؤية داخل المذاهب الليبرالية، ترى عدم إمكانية قيام دولة حديثة تقوم على مبدأ المواطنة وسيادة الحقوق والحرية، من دون منطق ومنظومة إكراهية صارمة تحشر الدين في الخيالي والروحي، وتقيم على الدين حقّ الوصاية الذي يمنع ظهوره.

ومهما تكن أسباب الاستحقاق، فلا يوجد منها سبب يجعل الإنسان يخضع لمِثلِهِ، إلا أن يكون عن طوعه واختياره، وما لم تكن الطاعة للبشر بالاختيار، فضد الاختيار الطاعة الجبرية التي تُلغي في الإنسان معناه الإنساني والفطري. ويصبح من العبث اللفظي تسميته، في هذه الحالة، إنساناً، إلا من باب التجوُّز والتوسّع في المعنى ليس إلا.

إن الحرية التي ننشدها ليست تلك التي تحرّر الناس من طغيان بشري، لتجعل الإنسان محور الكون، فيتحرر الناس من عبودية فرد وطاغية، ليعبدوا ذواتهم وأنفسهم وشهواتهم، قال تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ [الفرقان: ٤٣]؛ **فيصبح الإنسان في ذاته عابداً لذاته مقدّساً لهواه وشهوته، بل الحرية التي هي مصدر الحريات، أن يتحرّر الإنسان من الإنسان؛ ليعلن عبوديته المطلقة لرب واحد لا شريك له، فلا يقع تصرفه إلا مراعياً لحق الإله رب الناس ملك الناس إله الناس.**

ثالثاً: فلسفة الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: مركزية العدل ـ الشورى ـ ولاية الأمة

توطئة

في الفصل الأول حاولت استعراض تاريخ القهر السياسي منذ بداياته في العصر الأموي، حتى اللحظة الراهنة التي بدأت فيها معالم صحوة جديدة تعيد لكلمة التوحيد مقامها، وتؤدّي رسالتها في إقامة العدل وحقوق الإنسان وتعديل السلوك وإقامة الإسلام الحضاري الذي أسهم التوحيد النقي الخالص في قيامه، عندما كان هذا التوحيد منهجاً لبناء الإنسان الصالح لعبادة ربه والصالح لبناء الرقي الإنساني، فكان الإسلام رسالةَ الرحمة والهداية للبشرية في العدل وكسر شوكة الطغيان، واستمرّ شعاعه في الأرض قرناً بعد قرن حتى ضعف مع نهاية القرون الأولى المفضّلة.

لقد بدأ القهر السياسي منذ وقت مبكر، إلا أنّ أثر التوحيد الذي تأسس في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة لم يضعف إلا بعد نهاية تلك القرون؛ ليبدأ مفعول الاستبداد الأشد وينتهي بالأمة المحمّدية إلى عصور الانحطاط والقابلية للاستعمار.

فإذا كان التوحيد لا يقوم إلا بنبيّ معصوم، فتجديد الخطاب السياسي يجب أن يكون في منحى بناء الأمة المعصومة؛ كي يقوم التوحيد على أصوله كما قام في القرون الأولى المفضلة؛ فالعصمة تتحقّق بالمجموع، ولذلك يقول

الذهبي: «ولماذا لا تكون العصمة في الحفظ والبلاغ لكل طائفة بحسب ما حملوه، فالقراء معصومون في حفظ القرآن وتبليغه، والمحدثون معصومون في حفظ الصحاح وتبليغها، والفقهاء معصومون في فهم الكلام والاستدلال، وهذا هو الواقع المعلوم...»[٤٥].

ومن دون مجموع الأمة لا تتحقّق العصمة التي بها يتحقّق العدل الإلهي على أصوله الصحيحة، ويقوم بالقسط، يقول ابن خلدون ـ رحمه الله ـ: «أكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب»[٤٦]، والسلطان لدى ابن خلدون وغيره هو المعبِّر عن السلطة الفردية، فهي سلطة لا تجري إلا على سنن الغلبة والقهر.

ويقول أيضاً: «.. إذ العدل المحض هو الخلافة الشرعية وهي قليلة اللبث»[٤٧].

فالخلافة لدى ابن خلدون هي المعبِّرة عن مفهوم ولاية الأمة الحافظة للشرع، والشرع عندنا شامل للدين والدنيا.

وقد كان لارتباط التوحيد بالقيم الكبرى الأثر الأكبر في تحقيق القسط الذي أطاح بعرش كسرى وقيصر.. وحرّر

---

(٤٥) الذهبي، **المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال**، ٤١٦/١.

(٤٦) ابن خلدون، **المقدمة**، الفصل ٢٨.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٦٥٥ ـ ٦٥٦.

الإنسان من عبودية العباد؛ ليفتح الطريق أمامه لعبادة رب العباد. وعندما رفع العتب عن السلاطين وهم يجورون فلا رقيب على بطشهم، ويملكون رقاب البشر كما يملكون الأموال اختصر كتاب التوحيد والعقيدة في ملاحقة البدع الشركية وإثبات الصفات، . . . فلا غرابة بعد ذلك أن يُمنح السياسي سلطة تبيح له حقّ التصرف في مشيئة شعبه، فلا يشاؤون إلا بمشيئته، ومَن شاء من دون مشيئته فالتوحيد السلطاني يُخرجه من أهل السنة والجماعة؛ ليضعه في سلة المبتدعة والخوارج! ولسان الفقه السلطاني كلسان فرعون: **﴿لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهاً غَيْرِي لأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ﴾**، **﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾**[٤٨].

لا يُعقل أن تكون أمة التوحيد أكثر أمم الأرض صبراً على الجور، وأكثرها انتهاكاً لحقوق الإنسان وأكثرها فساداً وتجبراً في السلطة، ثم تُصدَّق في ادعاء تمسكها بالكتاب والسنة!

لا يعقل أن يكون التوحيد ملاحقة البدع، وأمة الإسلام يلاحقها التخلّف!

ليس عيباً أن نراجع معانيه بربطه بالقيم السياسية التي تحميه؛ فهو أجدر من الاشتغال بغيره، فالآثار التي خلّفها التوحيد المقيد والجزئي والمحوَّر ظهر في سلطة القهر السياسي على الإنسان؛ فكثر الجور واشتدّ القسر والإكراه،

---

(٤٨) **القرآن الكريم**: «سورة الشعراء،» الآية ٢٩، و«سورة غافر،» الآية ٢٩ على التوالي.

وظهر للمسلمين رجال يخطبون الخطب العظيمة عن التوحيد ويؤلّفون الكتب عنه، وهم أكثر الناس فساداً في توحيدهم، وفساداً في ذممهم، ونفاقاً في عملهم! رجال يدّعون صفاء العقيدة والأخلاق فاسدة؟!

فما هو التوحيد؟ إذا كانت أمة الإسلام لا تزال أكثر أمم الأرض تخلفاً في عبودية الإنسان للقهّارين والجبّارين وتخلّفاً في الدنيا والدين.

وما شكل هذا الإنسان الذي صفت عقيدته وعلى رأسه ألف طاغية يحسب أنفاسه؟!

ولماذا لم يكن معنى التوحيد، الأكبر والأعظم أثراً في نشاط الحركات الإسلامية، إزالةَ الاستبداد السياسي؛ ليحلّ بدلاً من مفهوم ولاية التغلّب وولاية الفقيه ووصاية أهل الحلّ والعقد؟

وهل يقوم العدل والتوحيد وتطبيق الشريعة بالتصفية والتربية والدعاء والنصيحة، والصبر على جور الحكام وتحقيق المخطوطات والاحتساب الفكري؟

وكيف يتحقّق التوحيد على يد فرد غير معصوم، يملك السلطة والمال والقوة والنفوذ، ولا يستطيع أحد من الناس فرض الرقابة عليه، وتستحيل محاسبته، ثم يقال إنه يتساوى مع الناس أمام الشريعة، وفي مقدوره أن يستغلّ نفوذه وسلطته؛ ليعلو على سلطة القانون ويُخضِع البشر لطاعته ويفرض عليهم مشيئته؟

وهل يمكن تطبيق حاكمية الشريعة بوسائط ليست معصومةً، من خلال جماعة مؤمنة صلبة وجيل إيماني فريد أو أهل حلّ وعقد؟

وكيف لا يؤدي التفرّد إلى حاكمية على الشريعة؟

إنّ مقام الشريعة أجلُّ من أن يحيط به فرد أو فئة أو أهل حل وعقد يستأثرون بشمولها، ثم يُجبَر الناس على مذهب واحد.

إن مقامها وفرضها.. لا يكون إلا بتحقّق كامل الشراكة في تطبيق أحكامها؛ حتى لا تستولي فئة أو مذهب أو جماعة أو تيار؛ لتوجيه معانيها من دون باقي الأمة، وإلا ساد على الشريعة باسم الشريعة رجال دين ورهبان وجماعات وتيارات ومذاهب وفرق... يكون لهم حقّ الانقياد، وينتهي الأمر إلى خضوع وولاية لهم، وتصبح الأمة «كالعيس في البيداء يقتلها الظمأ والماء فوق رؤوسها محمول».

أما السؤال الأبرز في استظهار القيم السياسية في الفكر الإسلامي فهو سؤال البحث عن مدى صحة إقامة التوحيد من دون إقامة القسط؟ إذ لا يبدو أن بينهما علاقة لدى مشرّعي الاستبداد، فقد انفصل تأثير قيام القسط في تحقيق التوحيد. ويتبع هذا السؤال تساؤلات على النحو الآتي:

١ ـ ماذا لو صدَّرت الرؤية الإسلامية المعاصرة مبادئ الشريعة الكبرى في العدل والشورى ومصالح الإنسان، وأجّلَت كل نص أو اجتهاد فقهي أو مذهبي قد يتعارض أو

يؤجّل قيام الأصول الكبرى في الشريعة؟ وما النتيجة؟

٢ ـ هل تقوم الشريعة على مقاصدها الربانية من دون تطبيق مبادئ الشورى وولاية الأمة؟

٣ ـ هل الشريعة المطبّقة بولاية المتغلّب هي شريعة القيم والأصول الكليّة، أم شريعة الواجبات والعبادات البدنية؟

٤ ـ لماذا لم ينشغل الإسلاميون والشرعيون بحفظ شريعة الأصول التي تستحيل المحافظة عليها بشريعة الفقه الفروعي؟

٥ ـ لمَ اكتفت الجماعات السلفية التقليدية في تصدير أحاديث الصبر وطاعة الحاكم، ولم تصدّر آيات المدافعة والصبر على ثمن التضحية؛ لأجل تطبيق الشريعة؟

٦ ـ كيف يستقيم العمل بالضرورات السياسية من دون مدافعة الظلم؟

٧ ـ ما قيمة شعيرة الاحتساب إذا لم تَنهَ عن منكر التسلط وتهدم البناء الهرمي بين الحاكم والمحكوم؟

٨ ـ إذا كانت هذه الشعيرة أداةً رقابيةً على السلطة؛ فكيف تمّ التسلط؟

٩ ـ كيف تمّ التعامل مع المضامين النضالية في نصوص الشريعة التي تدعو إلى الاستشهاد في بلاط الظالم لإعلاء كلمة الحق؟

١٠ ـ كيف يقوم العدل بشريعة كلها مواعظ؟ وهل يجتمع العدل والتفرّد بالسلطة؟ وهل قام عدل من دون تضحية؟ وهل العدل أساس الملك؟ وما الذي يبقى في التوحيد والشريعة إذا ذهب العدل؟ وهل تبقى الشريعة بسعتها ورحمتها في ظلّ حكم جبري وسلطة مطلقة؟

١١ ـ هل جرت محاولات تاريخية ومعاصرة لإعادة قيم العدل والشورى وولاية الأمة، أم كانت الغاية تحقيق وجود مظهري للشريعة؟

١٢ ـ كيف نجيز وضع أدوات السلطة كلها في يد فئة أو شخص، ونتصوّر أنّ في قدرته أن يخضع ويتساوى مع الناس أمام القانون؟ وكيف نسمح بفتح الذريعة ونغامر في استئمان كائن من كان على تطبيق الشريعة وهو بشر غير معصوم، ونوليه شؤون الناس من دون أن نقيم نظاماً صارماً لمراقبته؟ وكيف نستطيع جعل تلك الفئة تتساوى أمام القانون وبيدها منع أدوات الرقابة كلها؟

هذه الأسئلة كلها؛ لاكتشاف أثر تجاهل القيم العليا في الشريعة، التي بها يقوم العدل الإلهي على أصوله الطبيعية، وهي كذلك أسئلة؛ لاكتشاف الأثر الذي ترتب على ضياع تلك الأصول التي بسبب تجاهلها نشأ التسلط وترعرع؛ لتثمر عن علاقة تبعية امتدت ولا تزال ممتدة.

ليس من الممكن فهم التوحيد وفهم الشريعة وتطبيقها،

إلا بالعودة إلى القيم العليا الشرعية في إقامة العدل ورفع الظلم وإقامة الحقوق.

وإلا فإنّ النتيجة التي أثمرت عن غياب الأصول الكبرى هي ظهور منكر التسلط، بأقنعة مختلفة، الذي بدأ، منذ نهايات القرن الأول الهجري، واستمرّ من دون توقّف.

وأدّى ذلك التسلّط إلى علاقة توتّر بين الدين والسياسة، طوال فترات التاريخ المتعاقِبة. تحوَّل بعد ذلك إلى تشريع تام للفعل السياسي، والرضا بجوره تحت ذرائع مختلفة، انتهت إلى تشريع الاستبداد عقدياً وفقهياً... كما تمّ استعراضه في الفصل الأول.

لقد أدّى غياب الأصول العظمى إلى جدل طويل، ورغبة سياسية تواصلت عبر حقب التاريخ المختلفة؛ لإخضاع الحياة لسلطة السياسي.

فكان لا بد من التفكير من جديد؛ لإعادة توجيه معنى التوحيد نحو قيم الإسلام الكبرى ومبادئه الكلية الحاكمة التي أتت بها الشريعة؛ كي تحفظ بقاءه ومن دونها يفقد أثره.

ولأنني ربطت صحوة التوحيد القادمة بصحوة القيم الكبرى الحالية، فلا بد من تحديد المعنى الذي أقصده من تلك القيم وعلاقتها بالتوحيد.

إنّ أعظم القيم الكبرى التي بُعث لأجلها الرسل كافة، إقامة القسط الذي به يتحقّق معنى التوحيد الخالص، **فهو**

أعظم الأصول السياسية الكبرى، ولا بد لتحقيق العدل من الاحتفاظ بمركزية الشورى، في إلزاميتها ومشاركة الأمة من دون تخصيص فئة من الناس. ولا بدّ من أن تكون الأمة والية وحاكمة، فلا يبقى لفرد كائن من كان سلطة على أحد من الناس، فالسلطة في ظلّ الأمة الوالية تتوازع بينها فلا علوّ ولا ملك ولا واحدية إلا واحدية الإله في علاه.

فالعدل غاية، والشورى وولاية الأمة وسيلتان لا قيام لضرورة العدل إلا بهما، والوسائل التي تتعلّق بها الضروريات لا تنفك عن الضرورة في صفاتها وفي خصائصها، وتكتسب منها الأحكام المتعلقة بالضرورة، فهما من الوسائل الضرورية، التي لا يقام العدل إلا بهما، وقد يصح من الناحية المقاصدية أن تكون الشورى وولاية الأمة من مكمّلات الضروري.

١ ـ مركزية خطاب العدل

ارتكز الخطاب السياسي القديم، في التراثين الفقهي والكلامي، على الجدل وإثارة الخلافات الفقهية في قيم وأصول ارتكزت عليها معظم الأمم التي نهضت وتصدرت أمم الأرض. وتمّ بناؤه وفق القواعد الظرفية في المصلحة والمفسدة. .

فالأصول العظمى التي دخلها الجدل الفقهي كان له أثر في إضعاف قيمتها كأصل، وأثر في عدم تطبيعها داخل كتب الفقه والمذاهب الفقهية، فعوملت كمسائل خلافية، ولم ينظر

إليها كقيم وأصول كبرى كليّة لا تقبل الردّ أو الطعن، ليُحتكَمَ إليها في الجزئيّات والفروع وبناء السياسة الشرعية.

فمبنى السياسة الشرعيّة على المصلحة التي تقيم العدل، ودرء المفسدة التي تدفع الجور.

إن المبادئ الكليّة والقانون الطبيعي ومبادئ العقل الكليّة التي كانت البديل في صحوة أوروبا، بعد إقصاء الدين وإحلال تلك المبادئ، لها ما يماثلها في التصوّرات الإسلامية، وهي الكليّات الأساسية في العقيدة والأخلاق والتشريع والمقاصد. وهي التي أسهب في الحديث عنها عدد من النظّار الأصوليين: كالقرافي والشاطبي وابن عاشور.

فالكليّات الأساسية هي قوانين الشريعة العامة التي تضبط حركة التشريع، وتقاس بها الأحكام والمناهج والمذاهب والطرق وإليها المرجع وبها تحاكم الأعراف والمناهج...

وقد جاء في تعريفها عند الدكتور أحمد الريسوني أنها «المعاني والمبادئ والقواعد العامة المجردة التي تشكل أساساً لما ينبثق عنها ويُبنى عليها من تشريعات تفصيلية وتكاليف عملية ومن أحكام وضوابط تطبيقية»[٤٩].

فالعدل ليس قيمةً عليا فحسب، بل مقياس لصحة المنهج وقربه من التمسك بالكتاب والسنة أو بعده عنهما.

---

(٤٩) أحمد الريسوني، **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية**، ص ٤٤.

وهو معيار الحساب في الدار الآخرة: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وهو خاتمة الحياة الدنيا كما جاء في حديث أبي سعيد الخدري الذي روي بألفاظ عديدة عند أحمد وغيره: «لا تقوم الساعة حتى تمتلئ الأرض ظلماً وعدواناً، قال ثم يخرج رجل من عترتي أو من أهل بيتي يملؤها قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وعدواناً»، والشريعة كما يقول ابن القيم: «مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلّها ورحمة كلّها ومصالح كلّها وحكمة كلّها. فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة ـ وإن أدخلت فيها بالتأويل»[٥٠]. «والشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله (ﷺ) أتمّ دلالة وأصدقها»[٥١].

فالسلفيات المعاصرة والتيارات الأخرى كلها التي استعرضنا بعضاً منها، لا يمكن قياس صحة أقوالها وكتبها ورسائلها وتعاطيها مع الواقع إلا بمدى قربها أو بعدها من تحقيق غايات الشريعة الكبرى.

---

(٥٠) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ٣/ ١٤٩.

(٥١) المصدر نفسه.

فمهما حقّقت من الكتب ولاحقت من البدع، واحتسبت على المخالفين، وأصلحت من الدين والدنيا، فجهودها المشكورة ما لم تحقّق عدلاً وتدفع جوراً فهي لن تعبِّر عن معنى التوحيد المقصود الذي به يزول أصل الشرّ والبدعة والفساد.. فالله تعالى أرسل رسله وأنزل كتبه لكي يقوم العدل في الأرض.. وبقيامه يظهر التوحيد الخالص النقي من الشوائب.

وجهودها المشكورة كلها تعدّ مكمّلات في جانب العدل. والقواعد المقاصدية المشهورة لدى المقاصديين تنص على أن:

المكمّل إذا عاد على الأصل بالإبطال لم يعتبر[٥٢].

والضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي[٥٣].

ومعنى ذلك أن كل جهد وعمل وقيمة مهما كانت منزلتها وسلّم أولويتها هي مكمّل بالنسبة إلى العدل.

فإذا كانت تلك الجهود لا تحقّق العدل ولا يقوم بها، فهي مناهج وطرق يجب أن تعيد النظر في مفاهيمها للشريعة فهي في منظور القاعدة المقاصدية تُعتبر مهملةً.

فاختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقين بإطلاق، أي

---

(٥٢) الشاطبي، **الموافقات**، ٢/ ١٥.

(٥٣) المصدر نفسه، ٢/ ١٦.

الحاجي والتكميلي[٥٤]. ولكن لا يلزم من اختلال الباقين اختلال الضروري[٥٥]، فإذا اختلّ الأصل اختلّ الفرع والمكمّل، والقاعدة الفقهية الشهيرة إذا سقط الأصل سقط الفرع، وإذا بطل الشيء بطل ما في ضمنه، وإذا بطل المتضمِّن بطل المتضمَّن؛ فالعدل أصل، وبسقوطه يُولد الجور وتُسحق الإرادة الإنسانية ويصبح الإنسان كالعبد الذي أسقطت الشريعة عنه كثيراً من التكاليف؛ لانشغاله بطاعة سيده، فلا تأثير لكثير من الأحكام التي أتت بها الشريعة على إقامة الدين أو التأثير في الدنيا.

فمن الكليّات الأساسية ينطلق تجديد الخطاب السياسي وإليها يعود، والكليّة الأولى التي بدأ التجديد فيها كليّة العدل، التي ما إن بدأ التجديد وصوت العدل يصدح في أرجاء العالم العربي حتى بدأنا نرى سقوط أربعة أنظمة في سنة واحدة! لتتبدل مفاهيم بعض الجماعات السلفية التي كانت تصرّ على خطاب سياسي قديم، يشرع الفعل السياسي التغلّبي من دون مدافعة له بالوسائل السلمية الصحيحة أو استحضار لخطر خطابها القديم.

إنّ العدل ليس أساس الملك كما شاع في الأدبيّات السلطانية، بل العدل نقيض للملك، وهي مقولة سلطانية راجت في الثقافة الإسلامية، وأرادت أن تجمع بين العدل

(٥٤) المصدر نفسه، ٢/ ١٦.

(٥٥) المصدر نفسه، ٢/ ١٦.

والتفرّد بالسلطة وتضخيم دور الملك، مع تعارضها مع نصوص السنة التي نبّهت على تحوّل الحكم إلى ملك عضوض وملك جبري يتنافى مع إقامة العدل؛ فالملك العضوض أو الجبري ملك يملأ الأرض جوراً وظلماً، ولا معنى لتحذير السنة النبوية منه؛ إلا لأنه محمّل بالجور والقهر والظلم والتفرد بالسلطان، ومعارضته الواسعة لإقامة العدل مع السلطة الجبرية. فمتى وقع التفرد بالسلطة انتفى العدل الإلهي.

ففي العدل يقول الله تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾[٥٦]. ويشير الدكتور أحمد الريسوني، عند إيراده لهذه الآية الكريمة في كتابه **الكليّات الشرعية**، إلى أنّ الآية قرّرت أن إرسال الرسل والبينات التي أُوتوها والكتب التي بعثوا بها، والميزان التي فيها ومعها، كل ذلك لأجل مقصد واحد هو: أن يقوم الناس بالقسط، ومعنى ذلك أن كل ما جاء به الرسل، مهما تعددت أسماؤه ومسمياته إنما هو القسط؛ لأنّ هذه الآية جمعت مقاصدهم كلها وأسباب بعثتهم في شيء واحد، وهو القيام بالقسط. والقسط في القرآن مرادف للعدل؛ فهما اسمان لمسمىً واحد[٥٧]. قال الزجاج القسط: العدل[٥٨].

---

(٥٦) **القرآن الكريم**، «سورة الحديد،» الآية ٢٥.

(٥٧) الريسوني، **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية**، ص ١٠٣.

(٥٨) **شرح ابن بطال**، ٥٥٩/١٠.

وقد اختلفت أساليب القرآن في الدلالة على مقام العدل وعلو شأنه، فتارة تكون بالأمر به كقوله تعالى: ﴿**قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ**﴾[59]، وتارة بشهادة الله وملائكته.. كقوله: ﴿**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾[60]، إلا أن هذا العدل لا يمكن أن يقوم إلا في ظلال أمة والية.

٢ ـ مركزية خطاب ولاية الأمة

ـ الأصل في خطاب التكليف الشرعي «لم يكن موجهاً للدولة، بل للأمة ابتداءً ولجماعة المسلمين، ثم يتفرع منها الاختصاص بقدر ما تقتضيه المصلحة العامة... فليس للدولة اختصاص ومزيد مسؤولية بإقامة العدل والقسط والجهاد والقتال والزكاة، وتنفيذ الحدود، والحكم بما أنزل الله، وتنظيم شؤون الزكاة، والأسرة والمجتمع... فالخطاب الشرعي يتعامل أولاً مع الأمة لا مع الأئمة»[61]. كما جاء في قوله تعالى: ﴿**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ.. أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه**﴾

---

(٥٩) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية ٢٩.

(٦٠) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٨.

(٦١) أحمد الريسوني، **الأمة هي الأصل: مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢)، ص ١٢ ـ ١٣ (بتصرف).

[الشورى: ١٣]. والشاهد توجيه الخطاب إلى الأمة لإقامة الدين، وورد ذلك في سورة الشورى. وقوله: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ...**﴾ [التوبة: ٧١]. والشاهد، كما سبق، توجيه الخطاب إلى الأمة؛ لأجل إقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي الحدود قال تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ [المائدة: ٣٨] ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾ [النور: ٢]، فهي تكاليف شرعية منوطة بالأمة لإقامتها. ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا...**﴾ [الحجرات: ٩] وحتى في أمور العبادات أوكلت المهمة للأمة ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾ [البقرة: ٤٣].

فالله تعالى بخطابه للمؤمنين ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ في شؤون الدين والدنيا كلّها، حتى في الأمور العسكرية والسياسية كما في سورة التوبة[٦٢]، جعل الأمة هي الحافظة للشرع وليس الإمام.

كما نبّه القرآن الكريم الأمة، على العموم، على الحذر من انحرافات الخاصة والنخبة، فقال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيراً مِنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ**

---

(٦٢) أبو بلال عبد الله الحامد، **العدل والحرية جناحان حلق بهما الإسلام**، ص ١٢٤.

بِالْبَاطِلِ﴾[63] [التوبة: ٣٤]، أما النصوص القرآنية والنبوية الواردة في إيكال أعظم مهمة للأمة؛ لتكون خير أمة في كل شؤونها فهي مهمة الرقابة، فإذا كان الجميع تحت رقابة الأمة، فلا يمكن أن يولد تسلّط أو طغيان، ويستحيل أن تتفاقم معدّلات الظلم والجور سنةً بعد أخرى قال تعالى: **﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾**. وقال رسول الله (ﷺ): «لتأمرنّ بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذنّ على يد الظالم ولتأطرنّه على الحقّ أطراً ولتقصرنّه على الحقّ قصراً»[64]، فحقّ الرقابة موكول لها وهو حقّ من حقوقها لا يجوز لأحد اختطافه بدعوى التنظيم، إلا إن كان تنظيماً يجعل الأمة كلها شريكة في الرقابة كلها. وجعل من مهام الأمة، كذلك، مجاهدة انحراف الأمراء والسلاطين فصحّ عنه (ﷺ) قوله: «فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك حبة خردل» (رواه مسلم).

بل أوكل الله تعالى للأمة مهمة حفظ العدل وجعلها مسؤولة عنه وخاطبها بقوله: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ﴾**[65]. فالأمة هي

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٦٤) الحديث رواه أبو داود، برقم (٤٣٣٦). وانظر: «عون المعبود،» باب الأمر والنهي.

(٦٥) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ١٣٥.

المستأمنة والحافظة للشرع بمجموعها، فبمجموعها تقع العصمة كما أشار إلى ذلك ابن تيمية في **منهاج السنة**(٦٦).
ومما يدخل في تأصيل مشروع الاستبداد الذي تحدثنا عنه في مبحث سابق، إيكال نصرة الدين وحمل الرسالة للدولة، واعتقاد كثير «من العلماء أنفسهم أن أداءهم لنصيبهم من هذه الرسالة متوقّف على الدولة إذناً ومساعدة ودعماً.. وهو إفساد لمعاني الدين وقلب لأوضاعه.. فالله تعالى خاطب المؤمنين والمسلمين كافة وحمّلهم المسؤولية ولم يخاطب الأمراء... ﴿**قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ**﴾ [يوسف: ١٠٨] ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ. تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ...**﴾ ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنصَارَ اللَّهِ**﴾ [الصف: ١٠ ـ ١١ و١٤]»(٦٧)، فهل الأمة لا تكون من أنصار الله حتى يفتي لها سادة الفقه السلطاني، بعد إذن ولي الأمر.

فالشاهد، ممّا سبق، أن الولاية على التكاليف الشرعية بفرد حاكم، تخالف نصوص القرآن التي أوكلت مهمتها للأمة، فهي التي تنيب عنها من يقوم بها، وبذلك يتحقّق مناط النص ويتحقّق معنى الخطاب الموجه إلى الأمة.

---

(٦٦) ابن تيمية الحراني، **منهاج السنة**، ٦/ ٤٥٤٧.

(٦٧) الريسوني، **الأمة هي الأصل: مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن**، ص ١٦ ـ ١٧.

وهذه الأمّة الوالية لا يمكن تجسيد ولايتها إلا بعقد الشورى.

٣ ـ مركزية خطاب الشورى

الشورى هدي جميع الأنبياء (عليهم السلام)، فإبراهيم (عليه السلام) يقول لابنه: ﴿**فَانظُرْ مَاذَا تَرَى**﴾.

يقول الطرطوشي رحمه الله: «ولا يمنعك عزمك عن إنفاذ رأيك وظهور صوابه لك عن الاستشارة. ألا ترى أن إبراهيم (عليه السلام) أُمر بذبح ابنه عزمةً لا مشورة فيها فحمله حسن الأدب وعلمه بموقعه في النفوس على استشارة فيه..»[٦٨].

وهي من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام كما يشير ابن عطية[٦٩] (الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام...).

الشورى حقّ للأمة «فليست شأناً من شؤون الحكم والحكام... فالشورى شأن من شؤون الجماعة برمتها. هي مالكتها وصاحبة الحقّ فيها وفي تفويضها، وفي تقييدها وتنظيمها ﴿**وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**﴾ [الشورى: ٣٨]»[٧٠].

---

(٦٨) الطرطوشي، **سراج الملوك**، ص ١٣٢.

(٦٩) ابن عطية في **تفسيره**، ٤/٢٤٩.

(٧٠) الريسوني، **الأمة هي الأصل: مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن**، ص ٢٤.

أما الأدلّة والمأثورات على أصل الشورى فقد زخرت بها خزانة التراث والرسائل والكتب، قال تعالى: ﴿**فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ**﴾[٧١]، يقول القاضي ابن العربي عند تفسيره للآية الكريمة أي جميع أصحابه[٧٢]. فمشورته (ﷺ) لم تكن خاصة بأحد من صحابته، بل كان يرجع إلى الأمة: «أشيروا علي أيها الناس» والعموم في هذه الآية يدخل فيه الرجال والنساء ولا يختص بجنس أو بلون. وقال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُم**..﴾. وقد رُوي عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أنه قال: «لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله (ﷺ)»[٧٣]. قال ابن تيمية: فغير رسول الله أولى بالمشورة[٧٤]. ومن المأثورات: «ما استغنى مستبدّ برأيه وما هلك أحد عن مشورة»، «وما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمورهم»، «استعينوا على أموركم بالمشاورة»[٧٥]. وأما من السنة الفعلية؛

---

(٧١) **القرآن الكريم،** «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(٧٢) أبو بكر بن العربي، **أحكام القرآن،** ١/ ٣٩١.

(٧٣) أخرج ابن أبي حاتم بسند حسن عن الحسن، أيضاً، قال: قد علم أنه ما به إليهم حاجة، ولكن أراد أن يستنّ به من بعده، في حديث أبي هريرة ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من النبي (ﷺ) ورجاله ثقات إلا أنه منقطع، وقد أشار إليه الترمذي في الجهاد فقال: ويروى عن أبي هريرة فذكره. **فتح الباري،** «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة،» باب وأمرهم شورى بينهم.

(٧٤) انظر: ابن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية،** ص ١٣٥.

(٧٥) انظر: **النظام السياسي الإسلامي،** ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

فتطبيقات الشورى لا تُحصى عدداً، فقد استشار النبي (ﷺ) رؤوس الأوس والخزرج سعد بن معاذ وسعد بن عبادة في مصالحة بني غطفان على ثلث ثمار المدينة يوم الخندق، على أن يرجعوا عن قتال المسلمين، وأخذ برأي السعدين، وكان يقول (ﷺ): «أشيروا علي»، واستشار في مكان النزول وأخذ برأي الحباب بن المنذر... والأثر الأكثر وضوحاً في تطبيق مبدأ الشورى السياسية قول عمر (رضي الله عنه): «من بايع رجلاً من غير مشورة المسلمين، فلا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرةً أن يقتلا»[٧٦]. وكان من آخر وصاياه لابن عباس وهو على فراشه: «إعقل عني ثلاثاً: الإمارة شورى..»[٧٧]، ولذلك قال ابن تيمية عن خلافة أبي بكر (رضي الله عنه): «ولو قدِّر أنّ عمر وطائفة معه بايعوه وامتنع الصحابة عن البيعة لم يَصِرْ بذلك إماماً، وإنما صار أبو بكر إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة»[٧٨]. وقال عن خلافة عمر (رضي الله عنه): «وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يُصِر إماماً»[٧٩]. وقال عن عثمان (رضي الله عنه): «عثمان لم يصر إماماً باختيار بعضهم، بل بمبايعة الناس له، وجميع المسلمين

---

(٧٦) الأثر رواه: البخاري في **صحيحه** مع الفتح، ١٢/ ١٤٥.

(٧٧) **مصنف عبد الرزاق** بإسناد صحيح، ١٠/ ٣٠٢.

(٧٨) ابن تيمية الحراني، **منهاج السنة**، ١/ ٥٣٠.

(٧٩) المصدر نفسه.

بايعوا عثمان (رضي الله عنه) ولم يتخلّف عن بيعته أحد، قال الإمام أحمد: ما كان في القوم أوكد من بيعة عثمان (رضي الله عنه) كانت بإجماعهم»[٨٠].

أما ما يتعلق بالإلزام بها فقد أورد ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله حديث: «... اجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد» وقوله (صلى الله عليه وسلم) لأبي بكر وعمر في الحديث الذي رواه أحمد في **المسند**: «لو اجتمعنا في مشورة ما خالفتكما». ومما جاء في اعتبار رأي الكثرة حديث «أنتم شهداء الله في الأرض» (رواه مسلم)، وهو خطاب الله للناس، وحديث: «عليكم بالسواد الأعظم»، وأورد ابن القيم في **إعلام الموقعين** قال: «فكان أبو بكر فيما أخرجه البغوي عن ميمون بن مهران وأبو عبيد في كتاب **القضاء**، إذا لم يجد مسألة في الكتاب ولا في السنة «جمع لها رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم؛ فإن أجمع أمرهم على رأي قضى به. وكان عمر يفعل ذلك، فإن أعياه أن يجد في القرآن والسنة نظر هل كان لأبي بكر قضاء فإن وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به، وإلا دعا رؤوس المسلمين، فإذا اجتمعوا على أمر قضى به»[٨١]، وكان الذي يمثّل رؤوس الناس هم النقباء والعرفاء، وهؤلاء يمثل كل منهم قومه الذين اختاروه نقيباً أو عريفاً، ولم يكن اختيارهم عن

---

(٨٠) المصدر نفسه، ١/ ٥٣٢.

(٨١) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، كتاب **القضاء**، ١/ ٦٢.

طريق الخليفة أو الإمام. وقد اعتبرت الكثرة أحد أوجه المرجّحات في الخلاف الفقهي والأصولي وفي الاجتهاد القضائي، والإثبات القضائي، وفي حال الاستواء في صفة العدالة فشهادة الأكثر هي المرجحة، ويقول أبو الحسن البصري: «ويبعد أن يكون قول الأقل راجحاً...»[٨٢].

فمتى استقام عقد الشورى استقامت ولاية الأمة، وإذا استقامت ولاية الأمة أقامت العدل الإلهي، وإذا قام العدل الإلهي الرباني حُفظ التوحيد، بل من أعظم مقاصد الشورى أنها نقيض الاستبداد، «فإذا حضرت الشورى غاب الاستبداد، وإذا غابت الشورى حضر الاستبداد. فإذا استقرّ الاستبداد واستمرّ تحوّل إلى طغيان، وتحوّل إلى مفاسد ومظالم وانحرافات... وهي كما تحمي الشعوب من استبداد حكامها، فإنها تحمي الحكام أنفسهم من نزعة الاستبداد والقابلية له...» فاستخفّ قومه فأطاعوه[٨٣].

وبهذا التوحيد الخالص يقف الإنسان عند حدّه؛ فلا يستطيع النفوذ إلا وهو تحت رقابة الأمة المعصومة بمجموعها، ولا يستطيع التسلّط إلا وسيف العدل مسلّط فوق رأسه.

---

(٨٢) أبو الحسين البصري، **المعتمد**، ٢/ ١٨٢. وانظر: أحمد الريسوني، **الشورى في معركة البناء**، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٨٣) الريسوني، المصدر نفسه، ص ٣٩.

التوحيد بهذا المعنى يمنع الإنسان أن يفرض مشيئته على مشيئة الخلق، فيتساوى الجميع أمام قانون الشريعة.

فكل جور يقع في أمة الإسلام ويظهر في قضائها ومعاملاتها.. فهو دليل على ضعف التوحيد ودليل على التسلّط، والتسلّط دليل على طاعة في منكر ومعصية صرفت لمخلوق، فأورثت ظلماً وجوراً لا يرفعه إلا توحيد يعيد العدل ويرفع الظلم، وليس توحيداً بمعنىً آخر.

فإذا تحرّر الإنسان من السلطة القهرية تحرّرت مشيئته واستقامت إرادته، فليس فوقه أو تحته أو أمامه سوى مسؤولية اختياره عن فعله، فيقع التكليف على تمام الاختيار.

لقد كان التصوّر العام عن حق السلطة في الاستبداد؛ بسبب التأصيل التشريعي المتراكم والتأوّل في القيم السياسية الكبرى في الشورى وفي مفهوم الأمة، فلم تكن أصولاً وقيماً لإقامة نظام سياسي؛ فجَلَب ذلك على حياة المسلمين نكداً واستبداداً طال عليه الأمد، ومن ثَمّ تطبّعت الشريعة بأنظمة القهر التي عمّت أرجاء العالم الإسلامي؛ فتبدّل نظامها الشوري إلى ولاية القهر والتغلب، وأصبحت بين فكّي فقيه متأول وسياسي متغلّب.

لم تكن الرؤية حاسمةً لدى مشرّعي الاستبداد، بأنّ المضامين الكبرى التي أكّدتها الشريعة في التوحيد والعدل والحرية والمساواة وتكريم الإنسان، لا تقوم إلا بمدافعة

الظلم والتسلّط، وهي السبب في النهوض الديني والدنيوي.

كانت الرؤية لدى بعضهم أن تحقيق المخطوطات وتربية الفرد والاحتساب الفكري على المخالفين، وتنقية الإسلام من الخرافات والبدع، والدعوة إلى الله بالكلمات والخطب الوعظية، ونشر الكتيبات والأشرطة التربوية، وكتابة المقالات الفكرية وصناعة إعلام إسلامي وعظي، والصبر على جور الحكام، وطاعة ولي الأمر، هذه الأمور بالنسبة إليهم تكفي لإقامة التوحيد والشريعة.

وتكفي لإقامة دولة إسلامية عصرية حديثة تستجيب لمطالب الإنسان الضرورية، ولو لم يكن هناك جهد أو تضحية في إقامة العدل ورفع الظلم.

كانت ولا تزال هذه الرؤية الطاغية في مجمل حراك الخطابين الفقهي والعقدي، هي التي تؤسّس لمفهوم تطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية والفكر السياسي الإسلامي؛ فآلت هذه الرؤية إلى المزيد من انتهاكات حقوق الإنسان، واشتداد الجور والظلم، وترك الأمة تابعة في شؤونها السياسية لغيرها، ولم تحقّق على المستوى السياسي حتى الآن نجاحاً يمكن الوثوق به. وهي رؤية لا تزال تعتبر جهود غيرها محلّ شك ونظر، وتشتدّ في النكير على الدعوات التي تسعى إلى ترسيخ ثقافة الحريّات والحقوق وتمكين الأمة من حقّها في المشاركة السياسية وإعادة دسترة الشريعة؛ لتكون على أسس قانونية يمكن التحاكم إليها.

وفي المقابل، تقدِّم رؤيتها حول الحريات والحقوق بمعايير صارمة مستنتَجة من الصراعات الفكرية، تنحو إلى المزيد من الضوابط والموانع، وتنتهي إما إلى مقاطعة تامة مع المجتمع وصدام مع السلطة، وإما إلى استظلال بحكم التغلّب واعتباره الضامن والكفيل لحماية المربعات الصغيرة وفتح الذرائع لتسلّطه؛ كي تبقى مكاسبها الدعوية.

خاتمـة

إن العدل الإلهي الذي أرسل الله لأجله الرسل وأنزل له الكتب لا يقوم إلا بنبيّ معصوم، وقد انتهى زمن النبوات، فلا قيام للعدل الإلهي إلا بمن يخلف الأنبياء والرسل في عصمتهم من الهوى والزلل الذي بسببه يقع الجور وينتفي العدل. والأفراد بطبيعتهم ليسوا محلاً للعصمة التي بها يتحقّق القدر الأكبر والأعظم من العدل، ومن ادّعى عصمة مخلوق فقد شبّهه بالأنبياء والرسل، ورفع مقامه إلى مقام نبي لا يقول إلا وحياً ولا ينطق عن الهوى، فلا سبيل إلى خلافة الأنبياء والرسل في عصمتهم كي يقوم العدل الإلهي إلا بالمجموع، فهم الحافظون للشرع، والقيِّمون على المصلحة العامة.

إنّ نصوص الشريعة النبوية في الملك العضوض والملك الجبري تنافي التغلّب منافاة مطلقة، ولا سبيل إلى الجمع بين إسلام إلهي منزل، وملك عضوض إلا بالتأويل واستحداث دين مبدّل، لتبديل قيم الشريعة بطقوس المِلكوية، وضبطها على إيقاع القهر والتجبّر.

إن صحوة التوحيد ستعيد ترتيب حياة الإنسان المسلم من جديد؛ لتجعله صالحاً في نفسه ليعبد ربه لا شريك له بلا قيود وبلا أحبار أو رهبان، وبلا رجال يراقبون نَفَسَه وهمسه، وليس لأحد أن يفرض عليه ما لم يفرضه القانون الذي تمّ بفهمٍ يمثّل الجميع؛ فيراعي كل من يعيش في أرضٍ واحدة.

هي صحوة وهي تجديد في الخطاب الفقهي والعقدي والسياسي، بعد صحوة جزئية كرّست مفاهيم التفرّد ولم يكتمل نموُّها، وسعت إلى مواجهات خارج نسق القيم الكلية فلم يعد صداها على أصول كلية، ولم يَستفِد من حراكها وموجّهاتها إلا التغلّب والتفرد، ولم تنفعها قواعد الضرورات والرخص التي قرّرها الشرع لإزالة الضرر أو تخفيفه، فإذا بها تزيد من ضراوة الجور وتخلّف الإنسان، وبلا أمل في التغيير والإصلاح.

لن يزول التسلّط إلا بإقامة قيم الإسلام السياسية في الشورى التي تساوي بين جميع أفراد الأمة؛ لتختار من ينوب عنها برضا وشورى واختيار؛ لتكون الأمة الوالي الفعلي في الدولة، وإلا فلسوف تبقى أمة الإسلام في ظلمات تَجَبُّر الأرباب وتشريعات الأحبار والرهبان وقهر الرجال، من دون وعي بالعبر التاريخية.

لقد بدأت صحوة التوحيد على يد مناهضي فكر الاستبداد والتغلّب والاستئثار بالولاية على البشر، مهما ادّعى هؤلاء البشر من حق في ما يحملونه؛ فالعبرة بفرض الحق عبر رضا

الأمة المعصومة واختيارها، وليست العبرة بفرض الحقّ بالتسلّط والإكراه بجماعة أو فئة تدّعي العصمة؛ فالفرض بالمجموع لا بالجماعة، والعصمة التي تقوم بالجماعة ليست كالعصمة التي تقوم بالمجموع، وفي الحكم وسياسة الأمة لا يتعلّق الأمر بسياسة قبيلة أو فصيل؛ فالسياسة إن كانت تسوس الناس كلهم، فلا عصمة للسياسة إلا بمجموع معصوم.

هي صحوة تهدّد كل من به شبق الولاية والتحكّم في مصير البشر..

صحوة تتصل بصحوة العرب بعد مجيء رسول الإسلام محمد (ﷺ)، فكان أول تهديد أرسله بعد تمام الصحوة إلى كسرى وقيصر، أنّ صحوة القيم والعدل قادمة، وقد جاءت يقودها صحابة رسول الله (ﷺ)؛ ليقوم ركن العدل في الأرض مع ركن الصلاة، وليعلن ربعي بن عامر: «جئنا لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد».

ليس أمام الأمة الإسلامية إلا خيار واحد، فإمّا الشورى وولاية الأمة لإقامة العدل وتحقيق التوحيد، وإما قانون الغلبة وولاية الفرد؛ لإقامة الجور والظلم.

ولكل شيءٍ آثاره؛ ففي الأولى إنسان صالح يعبد ربّه لا شريك له، ولا معبود بحق إلا الله، وفي الأخرى إنسان مغلوب على أمره، ليس له إلا الاستسلام لبشر مثله.

فلا شريعة إلا بعدل ولا عدل إلا بولاية أمة، ولا تحقيق للولاية إلا بعقد الشورى.

